# Franz Suarez

und die

# Scholastik der letzten Jahrhunderte.

Von

Dr. Karl Werner,
Professor im bischöflichen Seminar zu St. Pölten.



Zweiter Band.

Regensburg.
Druck und Verlag von Georg Joseph Manz.
1861.

# Inhalts-Verzeichniß.

## Siebentes Capitel.

**Fr. Suarez' Ontologie und deren Verhältniß zu den nachfolgenden Entwickelungen auf dem Gebiete der scholastischen und nachscholastischen Philosophie (S. 1—70).**

## Achtes Capitel.



## Neuntes Capitel.

menschlichen Wesens, Arriaga's Polemik gegen die Auffassung der Menschenseele als eines affixum corpori; Cartesische Erneuerung dieser Vorstellungsweise und die hiedurch veranlaßte Bildung von Hypothesen zur Erklärung des Verhältnißes von Geist und Leib: Geulincx, Leibnitz; der influxus physicus behauptet von Locke, Euler, Faure, bestritten von Tournemine; Storchenau's Polemik gegen Tournemine, consequente Weiterführung der von Storchenau vertretenen Ansicht im Günther'schen Dualismus, kirchliche Mißbilligung desselben, Rückkehr zur scholastischen Ansicht als der einzigen dem kirchlichen Dogma adäquaten, unerledigt gebliebene Differenzen innerhalb des Bereiches derselben, die Thomistische Ansicht als der normale Ausdruck der scholastischen Auffassung (S. 107—117).

Suarez über die Menschenseele als Vitalprincip des menschlichen Leibes, Thätigkeitsmodi und Vermögen der Seele. Differenzen zwischen den Scholastikern rücksichtlich des Unterschiedes der Seelensubstanz von den Seelenvermögen; Cartesius, Leibnitz, Wolff, Stattler über dieselbe Frage. Ueber den tieferen Grund der realistischen Unterscheidung zwischen Wesen und Vermögen der Seele, Restriction der Thomistischen Unterscheidung durch Suarez (S. 117—124).

Suarez' Lehre von den Functionen der einzelnen Seelenvermögen. Thätigkeiten der vegetativen Potenzen; die Functionen der Sensationsorgane, Bekämpfung der Lehre, welche den Vorgang der sensualen Apperception in's Gehirn verlegt. Erneuerung dieser Ansicht im Cartesianismus; Widerlegung derselben durch die neueren Scholastiker. Hieher bezügliche Ansichten Wolff's, Stattler's, Redlhammer's, Mangold's. — Liberatore (S. 124—129).

Suarez' Lehre vom inneren Sinne. Modification der scholastischen Lehre vom inneren Sinne durch die Cartesianer; Substitution der „Gehirneindrücke" an die Stelle der scholastischen species impressae, Streitigkeiten hierüber, theilweise Annahme der Cartesianischen Erklärungsart (Mangold, Storchenau), Bekämpfung exaggerirter und unnachweislicher Einflüße der Gehirnesfunctionen auf die vegetativen Lebensfunctionen (Rubeis gegen Malebranche). Besorgnisse vor materialistischen Consequenzen der neueren Doctrin: Stattler's Polemik gegen die sensualistische Ausbeutung der Nervenphysiologie: Balmes, Rosmini. — J. H. Fichte (S. 129—136).

Suarez' Lehre von den Abstractionsvermögen der menschlichen Seele; seine Polemik gegen die Thomistische sachliche Auseinanderhaltung des intellectus agens und intellectus possibilis. Polemik der Cartesianer gegen die von Suarez festgehaltene scholastische Unterscheidung der Denkkraft der Seele vom Wesen der Seele; Nachwirkung der Cartesischen Ansicht in der gesammten nachfolgenden Philosophie. Ob die Seele immerfort denke? Diese Frage bejaht von Genovesi und Storchenau, verneint von Mangold und Stattler. Stattler's logistische Erklärung des Intellectes; Bemängelung derselben durch Burkhauser (S. 136—144). Die zufolge des Abgehens von der scholastischen Speculation erfolgte Umstellung der Begriffe: „Verstand" und „Vernunft" bei Kant und Jakobi; Schelling's Polemik gegen die Jakobi'sche Vernunft, Fr. Schlegel's Theorie der höheren Seelenvermögen. In welchem Sinne dem Verstande der Vorrang vor der Vernunft gebühre? (S. 144—149 vgl. S. 182 ff.) J. Görres' Theorie der dreigegliederten menschlichen Intelligenz; seine Lehre vom pflanzenhaften Zuge der Menschenseele zu Gott; Erörterungen über diesen Punct bei den Scholastikern (S. 149—152).

Suarez' Theorie des menschlichen Begehrungsvermögens: appetitus naturalis, appetitus elicitus; actus eliciti, actus imperati. Ueber das Verhältniß des Willens zum Verstande; Begriff der sittlichen Handlung. Rechtfertigung des von Suarez aufgestellten Begriffes durch Guarini gegen abweichende Ansichten Pufendorf's und Wolff's; Polemik der Salmanticenser gegen die Suarez'sche Ansicht (S. 152—160).

Suarez' Lehre von den Habitualitäten des Willens. Mancherlei scholastische Streitfragen über dieselben (S. 160—163).

## Zehntes Capitel.



## Eilftes Capitel.

besonderen Art der eingegossenen Tugenden (S. 223—226). Von der theologischen Tugend des Glaubens: Suarez, Lugo (S. 227—228). Die theologische Hoffnung; nominalistische Abweichungen von den gemeingiltigen Lehren der Scholastiker, Polemik des Henricus a St. Ignatio gegen den heiligen Franz von Sales, Widerlegung des Henricus durch B. M. de Rubeis (S. 228—230). Suarez' Lehre von der theologischen Liebe; sein Dissens mit Cajetan über den Unterschied der charitas viae von der charitas patriae. Abgehen der Cartesianer und anderer Neueren von dem scholastischen Begriffe des habitus charitatis, und des habitus virtutis überhaupt, im Zusammenhange mit der Bekämpfung des scholastischen Begriffes der Qualität im Allgemeinen: Geulincx, Kimmet, Le Roy, Wiber u. s. w., Berührung der Cartesianer mit den Jansenisten; vermittelnde Haltung Duhamels, Rechtfertigung der scholastischen Anschauung durch de Rubeis (S. 231—234). Differenzen der Scholastiker in Erklärung des Modus der Intension und Remission der habitus morales und supernaturales; der speculative Sinn und Gehalt der scholastischen Lehre in diesem Puncte (S. 235—237).

Suarez' Lehre von der virtus religionis (S. 237) und vom status religionis im Allgemeinen (S. 238); Auseinandersetzungen über Geist und Wesen der Religio Societatis Jesu (S. 239—243).

## Zwölftes Capitel.

### Suarez' Gesetzes- und Rechtslehre in ihrem Verhältnisse zu den nächstfolgenden Entwickelungen und verwandten Leistungen auf diesem Gebiete (S. 244—321).

Suarez' Werk de Legibus; damit verwandte Werke aus der scholastisch-theologischen Literatur des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts. Begriff des Gesetzes, Ursprung und letzter Grund aller moralischen Verbindlichkeit: Vasquez, Suarez, Arriaga, Roys; Suarez' Nachweisungen gegen die mittelalterlichen Nominalisten Gregor von Rimini, G. Biel u. s. w. Ueber das Recht des gebietenden Willens Gottes: Hobbes, Pufendorf, Barbeyrac, Burlamaqui, Steinkellner (S. 244—249).

Von der Existenz der moralischen Verbindlichkeit und von der natürlichen Erkennbarkeit dieser Existenz: Irrthümer bei Hobbes, Thomasius, Fleischer, Schmauß — Widerlegung derselben durch Steinkellner (S. 249—250).

Suarez' Lehre vom Inhalte des natürlichen Gesetzes, Indispensabilität desselben; Unterscheidung zwischen jus praeceptivum und dominativum — in welchem Sinne letzteres unter das jus naturale gehöre (S. 250—255). Das jus dominativum als Gegenstand einer besonderen Bearbeitung in der nachscholastischen Wissenschaft, das „Naturrecht" als besondere Wissenschaft neben der Moral; Pufendorf's Unklarheit über das Verhältniß zwischen Naturrecht und Moral, sein und seiner Nachfolger feindseliges Verhalten zur Scholastik, Leibnitzens Urtheil über Pufendorf, Grotius Meinung von den Scholastikern (S. 255—259). Verhalten der katholischen Theologen zur naturrechtlichen Lehre des Grotius: Schmier, Schwarz, Steinkellner; Schwarz's Kritik der gesammten an Grotius sich anschließenden Entwickelung des Naturrechtes, das Verhältniß der heutigen Rechtsphilosophie zum Standpuncte der Schwarz'schen Kritik (S. 259—265).

Suarez' Lehre über das jus gentium und dessen Unterschied vom jus naturae; polemische Bemerkungen gegen Soto, Vasquez u. A.; Bestreitung des Unterschiedes von Natur- und Völkerrecht durch Hobbes u. A.; Schwarz, Steinkellner, Liberatore über diesen Punct mit Beziehung auf die Ansichten von Grotius, Pufendorf, Wolff u. A. (S. 265—270).

Suarez' Lehre von den menschlichen Gesetzen: Zuläßigkeit und Verbindlichkeit derselben; Differenzen der Scholastiker über den wahren und eigentlichen Verbindlichkeitsgrund der menschlichen Gesetze; ob die Lehre vom Vertrage als absolutem Entstehungsgrunde alles menschlichen Rechtes in der Scholastik wurzele? Liberatore's Erklärungen hierüber (S. 270—277). Suarez über die Frage, ob dem Papste eine Civiljurisdiction über die weltlichen Fürsten und Herren zu-

stehe? Umfang und Gränzen der kaiserlichen Gewalt und des kaiserlichen Machtgebietes (S. 277—282).

Suarez' Lehre von den kirchlichen Gesetzen. Befugniße der kirchlichen Leitgewalt nach dem natürlichen Rechte, nach dem alttestamentlichen Rechte und in der neutestamentlichen Heilsordnung; über die kirchenrechtliche Stellung der Bischöfe zum Papste. Bekämpfung der entgegenstehenden gallicanischen Lehren durch Roncaglia u. A. (282—289). Suarez' über das Verhältniß der geistlichen Gewalt zur weltlichen, Vorrang und Ueberordnung der ersteren. Widerspruch gegen diese Theorie von protestantischer Seite; Bekämpfung derselben an Pufendorf durch Schwarz (S. 289—293). Ueber das Gemeinsame und Unterscheidende in den bürgerlichen und kanonischen Gesetzen (294—299).

Suarez' Lehre vom positiven göttlichen Gesetze. Ob es vor dem alttestamentlichen Gesetze bereits ein positives göttliches Gesetz gegeben habe? Ob die Ehe nach ihrer ursprünglichen Einsetzung jure naturali oder bloß jure divino unauflöslich sei? Differenzen katholischer und protestantischer Schriftsteller bezüglich dieser und ähnlicher Fragen (S. 299—302). Der unmittelbar göttliche Ursprung des mosaischen Gesetzes (S. 303—305); von den göttlichen Zwecken des alttestamentlichen Gesetzes (S. 305), Inhalt und Umfang desselben (S. 306), von der Art seiner Verbindlichkeit (S. 307—309), von der Sanction des alttestamentlichen Gesetzes (S. 309), von den Verheißungen, die auf seiner Erfüllung ruhten (310), vom Erlöschen seiner verbindenden Kraft (S. 311—314).

Suarez' Lehre vom göttlichen Gesetze des neuen Bundes, Charakter und Beschaffenheit dieses Gesetzes; Verhältniß desselben zum Gesetze des alten Bundes (S. 314—318).

Die Lehre de Jure et Justitia ausführlich bearbeitet durch Molina, Leß' Lugo, Haunold. Werth und Bedeutung dieser Leistungen für die Theologie und Rechtswissenschaft, Suarez' kanonistische Arbeiten. (318—321).

---

# Siebentes Capitel.

## Fr. Suarez' Ontologie und deren Verhältniß zu den nachfolgenden Entwickelungen auf dem Gebiete der scholastischen und nachscholastischen Philosophie.

Specifisches Object der Metaphysik oder philosophia prima — bemerkt Suarez [1]) — ist das Seiende als Reales, und zwar nach allen Stufen und Modis seiner Existenz, als ungeschaffenes und geschaffenes, geistiges und körperliches Reales; das außer die Substanzkategorie fallende accidentelle Sein und das bloß Gedachte (ens rationis) gehören als solche der Metaphysik nicht specifisch an. Es wäre aber falsch, hieraus zu schließen, daß die metaphysische Betrachtung auf das Gebiet der Substanzkategorie beschränkt wäre, so daß sie nur, wie Buridan meint, die Substanz als solche zum Gegenstande ihrer Betrachtung hätte. Die Substanz als Träger von Accidenzen ist nicht der allgemeinste Begriff des realen Seienden; denn es müssen nicht alle realen Entitäten etwas Accidentelles an sich haben. Die über alle prädicamentalen Bestimmungen hinausliegenden Bestimmtheiten des Seienden als solchen sind: unum, verum, bonum. Die erste und unmittelbarste dieser drei cummunes passiones entis ist das unum oder Einssein. Jedes Seiende ist durch sich selbst ein Eines; das Einssein kann nicht etwas vom Seienden Verschiedenes sein und nicht als solches gedacht werden; das Einssein des Seienden ist schlechthin nur ein negativer Begriff, der nichts Anderes besagt, als daß das seiende Eine nicht ein Mehreres sei. Daß dieses unum indivisum zugleich ein divisum a quolibet alio sei, liegt nicht primarie und formalissime im Begriffe des ens als unum; das divisum esse ab alio ist erst die logische Folge des unum esse. Das verum als passio entis bedeutet die Intelligibilität des Seienden; es drückt somit das Seiende selber aus, zu dessen Wesen es gehört, intelligibel zu sein, daher auch durch das verum

[1]) Metaph., Disp. I u. ff.

nichts von dem Seienden selber sachlich Verschiedenes oder selbst nur im Gedanken Abtrennbares besagt sein kann. Wohl aber drückt es nebenbei oder connotativ auch eine Beziehung auf ein Erkennendes aus, primär auf den göttlichen Verstand, secundär auf den geschaffenen Verstand. Durch diese Beziehung tritt aber nichts Neues zum Wesen des intelligiblen Seins hinzu, was in demselben nicht schon als solchem läge; das verum esse ist eben nur eine wesentliche Folge seiner Wesenhaftigkeit und seines Einsseins. Das bonum ist gleichfalls eine mit der Realität als solcher unzertrennlich verbundene Eigenschaft, zufolge welcher es mit anderen Seienden außer ihm wohl stimmt, was aber nicht möglich wäre, wenn es nicht per prius an sich gut wäre. Demzufolge wird man mit Cajetan sagen müssen, daß bonum und appetibile zwar formaliter von einander zu unterscheiden, grundhaft aber dasselbe seien, während das verum bereits seinem Begriffe zufolge oder formaliter eine Conformität oder Conformabilität mit dem erkennenden Gegenstande bezeichnet.

Das unum drückt nach Suarez nichts vom Seienden Verschiedenes aus, sondern bezeichnet, und zwar formaliter, die Entität selber. Vasquez [1]) weicht hierin von Suarez ab, und erklärt sich für die von Alexander Halesius, Bonaventura, Duns Scotus vertretene Ansicht, welcher gemäß das unum in dem multum (negatio indivisionis) nicht einen privativen, sondern einen conträren Gegensatz hat, also formaliter etwas Positives besage, dessen Begriff nicht mit jenem des ens identisch sei. Arriaga [2]) bestreitet diese weiters auch von Hurtado angenommene Ansicht, und erklärt ihr Gegentheil, daß nämlich die transscendentale Einheit formaliter bloß die negatio multitudinis sei, für die gewöhnliche Ansicht. Nicht formaliter, sondern materialiter besage das unum etwas Positives; und dieses Positive sei das ens als solches, sofern es Träger jener passio communis, der unitas nämlich, sei. Bei Compton und Babenstuber finden sich ähnlich lautende Erklärungen.

Der speculative Begriff der Einheit machte in der nachscholastischen Philosophie noch eine bedeutungsvolle Geschichte durch, nach der einen Seite in nominalistischer Verflüchtigung, nach der anderen in realistischer Hypostasirung. Am speculativsten waren auf christlich-theologischem Standpuncte die drei passiones entis von Alexander Halesius aufgefaßt worden, der

---

[1]) Disputt. in S. Thom., P. I, disp. 128.

[2]) Cursus philosophicus, p. 945 ff.

das Einssein, Wahrsein und Gutsein der Dinge als deren dreifache Conformation mit Gott als causa efficiens, exemplaris, finalis begriff, eine Auffassung, welche von der nachfolgenden speculativen Scholastik, zunächst schon von Thomas selber, mehr oder weniger in conceptualistischem Sinne eingeschränkt wurde. Bei den Cartesianern hört das unum bereits auf, eine notio transsccendentalis zu sein; die unitas ist bei ihnen [1]) ein Attribut der Substanz, also eine an etwas kategorisch Bestimmtem erscheinende Eigenschaft. Eben so wenig kennt Leibnitz einen transscendentalen Einheitsbegriff; er identificirt denselben vollkommen mit dem mathematischen Einheitsbegriffe [2]), die reellen Einheiten sind eben nur die Dinge selber, die wesenhaften Einheiten die Monaden [3]); die herrschenden Monaden sind zugleich die Principien, kraft deren ein sinnliches Einzelding als ein numerisch Eines d. i. mit sich Identisches verharret [4]). Wolff [5]) handelt von der Einheit unter dem Capitel „de quantitate et agnatis notionibus.“ Stattler [6]) definirt das metaphysisch Eine (metaphysice unum) als dasjenige, was nicht von sich, wohl aber von jedem Anderen verschieden ist. Man erkennt in dieser Definition das in der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie betonte principium indiscernibilum [7]), wie denn überhaupt der Einfluß

---

[1]) Vgl. z. B. *Legrand,* Institutiones philosophicae, P. I, c. 7.

[2]) Unum esse intelligitur, quicquid uno actu intellectus s. simul cogitamus v. c. quemadmodum numerum aliquem quantumlibet magnum saepe coeca quadam cogitatione simul apprehendimus, cyphras nempe in charta legendo cui explicate intuendo ne Mathusalae quidem aetas suffectura sit. Abstractum autem ab uno est unitas, ipsumque totum abstractum ex unitatibus, seu totalitas dicitur numerus. *De arte combinatoria,* Prooem.

[3]) Il n'y a qu' unités et multitude dans la nature, ou plutôt il n'y a rien de réel que les unités; car tout assemblage n'est que la façon et apparence d'un estre, mais dans la vérité il est autant d'estres qu'il contient de véritables unités. Et comme dans un troupeau de brebis les estres sont les brebis, mais le troupeau même n'est qu' une façon d'estre; on peut dire que dans la rigeur de la vérité le corps de chaque brebis et tout corps est luy-même un troupeau, et qu' on ne trouve l'estre même que dans l'unité parfaite qui n'est plus troupeau. D' où l'on peut conclure qu'il y a des unités par tout, ou plutôt que tout est unités. *Lettres et opuscules inedits de Leibnitz, publ. par A. Foucher de Careil,* Paris. 1854, p. 193.

[4]) Nouveaux essais. Liv. II, chap. 27.

[5]) Philosophia prima, §. 334.

[6]) Ontologia.

[7]) Vgl. Stattler's Logica, §. 33.

jener Philosophie auf die späteren Jesuiten und Zeitgenossen Stattlers: Mangold, Storchenau, Burkhauser [1]) nicht zu verkennen ist. Burkhauser erklärt sich indeß eben in der Frage de uno, wie gegen die Scholastiker, so auch gegen Wolff [2]). Die scholastische Definition des unum: indivisum a se et divisum a quolibet alio mache den Begriff nicht deutlicher, als er an sich sei; die Wolff'sche Definition: inseparabilitas eorum per quae ens determinatur, besage nicht die Unität, sondern die Integrität des Dinges. Auch macht er mit Buffier's Worten [3]) auf den zwischen Einheit und Identität mit sich statthabenden Unterschied aufmerksam. Wenn Burkhauser und Stattler dem Begriffe des metaphysice unum noch eine besondere Besprechung widmen, so geht Storchenau bereits weiter, und spricht, gleich Wolff, bloß von der Identität des Dinges mit sich selbst; die Erörterung des unum erscheint ihm als eine überflüssige Sache, aus welcher sich kein reelles und ergiebiges Resultat erzielen lasse. Alle Scholastiker nach Wolff aber beginnen die Ontologie mit Erklärung und Erörterung des Begriffes der Essenz als eines bestimmten Seins, nicht des Begriffes vom Sein im Allgemeinen, welchen Wolff als die leere Unbestimmtheit bezeichnet hatte, über welche sich nichts sagen lasse.

---

[1]) Indeß bekämpft Burkhauser speciell das Leibnitz'sche principium indiscernibilium, so weit aus demselben folgen soll, daß dasjenige, was bloß numero von einander verschieden wäre, gar nicht von einander verschieden wäre. Die Berufung auf das principium rationis sufficientis sei nicht statthaft, weil es die absolute Freiheit Gottes beeinträchtige. Gleichwohl will er den Gegnern Leibnitzens nicht unbedingt beitreten: Recte Leibnitiani negant, dari posse entia, quae solo numero differant; at inde perperam inferunt, etiam dari non posse entia, quae perfecte similia sint. Contra vero alii (Newtoniani) recte asserunt, dari posse entia perfecte similia; inde vero perperam concludunt, etiam dari posse entia, quae solo numero differant. Nimirum ad hoc, ut duo individua solo numero differant, requiritur vera identitas, quae sine contradictione dari non potest.... ut autem duo individua perfecte sint similia, non est necesse, ea vere eadem esse, imo necesse est, ea non vere eadem esse; hoc autem utique absque omni contradictione fieri potest. *Institutiones metaphysicae* (Würzburg, 1771), Tom. I, p. 124, vgl. p. 120 ff.

[2]) l. c., p. 76.

[3]) L'identité d'une chose est ce, qui fait dire, qu'elle est la même, et non une autre. Il paroît ainsi, qu'identité et unité ne différent point, si non par certain regard de tems et de lieu. Une chose considérée en divers lieux, ou en divers tems, se retrouvant ce, qu'elle étoit, est alors dite la même chose. Si vous la considériez sans nulle différence de tems et de lieu, vous la diriez simplement une chose; car par rapport au même tems et au même lieu, on

Auch Le Roy [1]) will von einem bestimmungslosen Sein und von einer leeren Einheit nichts wissen; aber aus einem der nominalistischen Denkart durchaus entgegengesetzten Grunde, weil nämlich das Seiende das durch die Primalitäten (potentia, veritas, amor) essentiirte Eine selber ist. Das Höchst=Eine wird darum auch das Höchst=Seiende sein, und umgekehrt. Auch Le Roy will, gleich Wolff, nicht vom unbestimmten Sein, sondern vom Begriffe der Essenz, als eines bestimmten Seienden ausgehen; aber die Essentialität des bestimmten Seienden oder des Reellen ist eben in Demjenigen, was man sonst als allgemeine Eigenschaften des Seins als solchen bezeichnet und von Campanella Primalität genannt wird. Plato und Aristoteles widerstreiten einander in Beantwortung der Frage, ob das Eins oder das Ens das seinem Begriffe nach Frühere sei. Das Wahre ist, daß beide Begriffe Wechselbegriffe sind, welche sich gegenseitig voraussetzen und einer von dem anderen sich nicht abtrennen lassen; das ens ist ein unum kraft seiner Unität, die Unität ein ens in Kraft seiner Entität, τὸ ens drückt die Universalität des Dinges, τὸ unus die Totalität, Vollkommenheit und Dignität desselben aus, schlechthin genommen aber besagt τὸ unus nichts Anderes, als Gott selbst, wie dieß D. Scotus von ferne ahnte. In Gott sind übrigens ens und unum keine Addita, wie bei den Creaturen, weil Gott durch sich selbst das Universellste und Vollkommenste, die Universalität und Vollkommenheit selber ist. Die indivisio constituirt nicht die Unität, sondern ist Folge derselben; der Unität ist nicht die Pluralität, wie Plato und die Peripatetiker annahmen, sondern die Divisibilität entgegengesetzt; die Pluraliät ist etwas Seiendes, und besagt erst insofern, als das in der Pluralität enthaltene Mehrere in seiner wechselseitigen Ausschließung eines das andere negirt *(hic* non est *ille, hoc* non *illud)* ein Nichtseiendes. Parmenides hat wahr gesprochen, wenn er sagte, daß alle Entia Eines seien. Denn außer dem Seienden gibt es nichts, außer dem Einen kein Seiendes; alles Seiende ist, sofern es entweder die Unität selber ist oder an derselben Theil hat, und ist dann nach dem Grade seines Theilhabens an derselben.

Diese aus Campanella entlehnten Entwickelungen Le Roy's halten noch ein gewisses Maaß im Vergleiche mit den Anschauungen des Gior=

---

dit: voilà une chose; et non: voilà la même chose. *Traité des premières vérités*, Paris, 1724, P. II, chap. 11 (n. 242).

[1]) Philosophia radicalis eclectica. Antwerpen, 1713.

dano Bruno, welcher Gott nicht bloß zum höchsten thätigen, sondern auch zum höchsten leidenden Grund der Dinge macht, und somit förmlich das All-Eins der Dinge verkündet. An die peripatetische Unterscheidung zwischen transscendentalen und prädicamentalen Bestimmungen der Dinge anknüpfend, erklärt er letztere für die Bestimmtheiten der körperlichen, erstere für die letzten Bestimmtheiten aller Dinge. Gleichwie nun Avicebron [1]) durch fortgesetzte Abstraction von der Materie der zusammengesetzten Körper auf jene der einfachen Körper, von dieser auf die gemeinsame Urmaterie alles Sinnlichen und Unsinnlichen kommt, so fordert auch Giordano Bruno einen gemeinsamen Grund aller Subjecte der Sensibilität und der Intelligibilität [2]), und dieser gemeinsame Grund ist das unendliche Sein und Wesen, welches Ursache, Princip alles Besonderen, das Eine in Allem, Eins und Alles ist. Hieraus hat bekanntlich eine spätere pantheistische Naturphilosophie den Gedanken einer Individuation des Einen im Vielen, des Allgemeinen im Besonderen abgeleitet.

Auch die beiden anderen Begriffe: verum und bonum haben in der nachscholastischen Philosophie eine reiche Geschichte. Rücksichtlich der auf das bonum bezüglichen Erörterungen verweisen wir auf die im letzten Abschnitte des vorigen Bandes so wie in unserer Geschichte des Thomismus referirten Untersuchungen über den metaphysischen Begriff des Vollkommenen, über die beste Welt und über das Böse. Der Begriff des verum wurde aus der bei den Scholastikern ihm zukommenden metaphysischen Bedeutung unter dem Einflusse der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie augenscheinlich mehr in's Logistische hinübergezogen, wie dieß bei Stattler recht sichtlich hervortritt, welchem die metaphysische Wahrheit des Dinges weit

---

[1]) Vgl. meine Schrift über Thomas von Aq. I, S. 76 u. 537 ff.

[2]) Non mancano di Peripatetici, che dicono: si come ne le corporee sustanze si trova un certo che di formale e divino, cosi ne le divine convien, che sia un che di materiale, a fin che le cose inferiori s'accomodino a le superiori, e l'ordine de le une dependa da l'ordine de l'altro. E li teologi, ben che alcuni di quelli siano nodriti ne l'aristotelica dottrina, non mi denno però esser molesti in questo, se accetano esser più debitori a la lor scrittura, che a la filosofia e natural ragione. Non mi adorare, disse un de' loro angeli al patriarca Jacob, per che son tuo fratello! Or se costui, che parla, come essi intendono, è una sostanza intellettuale, et affirma col suo dire, che quell' uomo e lui convegnano ne la realità d'un soggetto, stante qual si voglia differenza formale, resta, che li filosofi abbiano un oraculo di questi teologi per testimonio. *De la causa, principio et uno,* dialogo quarto.

mehr dessen Denkbarkeit, als die Intelligibilität desselben bedeutet. Er setzt den Begriff der metaphysischen Wahrheit des Dinges ausdrücklich zum Leibnitz'schen principium rationis sufficientis in Beziehung, behauptet aber freilich, daß Suarez und andere Scholastiker saltem confuse dieses Princip bereits erfaßt hätten. Uebrigens hätten es auch die Leibnitzianer nicht richtig erfaßt; dieß zeige sich in der Anwendung, die sie ihm in der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit gaben, so wie darin, daß sie es fälschlich für ein vom principium contradictionis verschiedenes Princip hielten. Hierin muß nun wohl entschieden den Leibnitzianern gegen Stattler beigelegt werden; es ist eine allbekannte Sache, daß mittelst des principium contradictionis bloß die Möglichkeit, mittelst des principium rationis sufficientis aber die Wirklichkeit des Gedachten zu erhärten sei. Die speculative Nothwendigkeit desselben aber muß — dieß erkannt zu haben ist der formelle Fortschritt der deutschen Philosophie dieses Jahrhunderts — durch Application eines dritten Denkprincipes, des principium disjunctionis erwiesen werden, und das Vehikel dieses Erweises ist die dialektische Methode, deren genialer und gleichsam unabsichtlicher Gebrauch älter ist, als die, bis jetzt eigentlich noch nicht gelieferte, Theorie derselben. Erst die Einsicht in die speculative Nothwendigkeit des Erkannten erschöpft den von den Scholastikern mit Thomas Aquinas aufgestellten Begriff der Erkenntniß als Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, daher die auf Gewinnung jener Methode abzielenden Bemühungen nicht als feindselig gegen die speculative Scholastik gekehrte Bestrebungen beargwohnt zu werden brauchen. Die durch Cartesius eingeleitete ideologische Richtung der neueren Philosophie, welche den Empirismus Locke's als Rückschlag herausforderte, hat allerdings von der Scholastik und deren speculativen Grundlagen abgelenkt; die Kant'sche Philosophie resignirte völlig auf Erkenntniß der metaphysischen Wahrheit der Dinge, und die nachfolgenden Ueberbietungen und Ausschreitungen der erkenntnißtheoretischen Anforderungen rächten sich durch die Beschaffenheit der unter solchen Voraussetzungen gewonnenen speculativen Ergebnisse und Aussagen über dasjenige, was Gegenstand der philosophischen Forschung ist. Die speculative Forschung besserer Art in den romanischen Ländern vermochte, durch den Hinblick auf zeitgenössische philosophische Bestrebungen beirrt, über ideologische und erkenntnißtheoretische Forschungen nicht hinaus zu kommen, und brachte es darum weder zu einer wahrhaften Anerkennung des Guten, was in der speculativen Scholastik geborgen liegt, noch zu einem

entschiedenen Fortschritt über die Scholastik hinaus, der eben nur durch Wiederanknüpfung an die Scholastik selber, und namentlich an Thomas Aquinas zu gewinnen ist, und zwar in Rücksicht auf das in Rede stehende verum metaphysicum, über welches die letzten Scholastiker so kurz hinweggehen [1]), durch speculative Verwerthung der Begriffe vom Simile und Diversum [2]), worüber sich bei jedem der tieferen Denker seit Plato und Aristoteles, namentlich auch bei Thomas Aq. und Nikolaus von Cusa die beachtungswürdigsten Andeutungen, bei dem Cusaner mehr als bloß Andeutungen, finden, obschon Letzterer, soweit er antischolastisch ist, nicht in der geraden Linie des Fortschrittes über die Scholastik hinaus, sich bewegt.

Kehren wir zu Suarez zurück. An die Lehre von den allgemeinen Eigenschaften alles Seienden schließen sich in sachgemäßer Ordnung die Eintheilungen des Seienden an [3]). Die primäre Eintheilung ist jene in's unendliche und endliche Sein, welche wir nach den in der natürlichen Theologie [4]) vorgekommenen Ausführungen als zusammenfallend mit den Unterscheidungen zwischen ens a se und ens ab alio, ens necessarium und ens contingens, ens per essentiam und ens per participationem, ens increatum und ens creatum, actus purus und ens potentiale erkennen. Die Adäquatheit dieser Eintheilungen wird, wie bereits im vorigen Abschnitte erwähnt worden ist [5]), von den Scotisten angestritten, und namentlich die relationes divinae herbeigezogen, die als ein weder Endliches noch Unendliches zwischen das ens finitum und infinitum fielen. Diese Ansicht stützt sich auf die falsche Annahme, daß die Relationen keine Vollkommenheit in Gott besagen; gesetzt, sie besagen keine Vollkommenheit,

---

[1]) Veritas metaphysica — sagt Burkhauser — nomen quidem habet a veritate logica sive a veritate cognitionis, reipsa tamen enti absolute et sine relatione ad cognoscentem spectato convenit, cum in ente sit, etiamsi illud a nemine cognosci ponatur. Porro veritatem istam entis alii aliter explicant, atque ego illam explico; verum mihi haud lubet hac de re litem movere, cum totum hoc negotium nullius plane momenti sit. *Ontologia*, §. 222.

[2]) Es handelt sich hier demnach um etwas von der Hegel'schen Dialektik in Ausgang, Ziel und Vermittelung Grundverschiedenes. Hegel detruit — sagt Gratry — le principe d'identité ou de contradiction.... Le fond du systeme est ceci: Identité de l'être et du neant.... Hegel ne parle jamais qu' ironiquement de la saine raison. *Logique*, Bd. I, Liv. II, chap. 1.

[3]) Metaph. Disput. 28.

[4]) Vgl. Bd. I, S. 399.

[5]) A. a. O.

so können sie nebstdem auch ratione entitatis aufgefaßt werden, und in dieser Hinsicht müssen sie als schlechthin unendlich genommen werden. Da sie ratione essentiae unter das Genus der Entität gehören, so machen sie nur Ein ens aus, indem dieses als unendliches nicht vervielfältiget werden kann. Sie sind unendlich, da jede derselben die ganze Eine Essenz in sich schließt. — Hurtado [1]) hält die von Suarez angegebenen Urtheilungen des Seins nicht für grundhafte Theilungen. So ist z. B. dem ens a se das Prädicat „intellectivum“ beizulegen; dieses faßt aber wieder das ens a se und ens ab alio als subdividirende Bestimmungen unter sich, wodurch es geschieht, daß der Gegensatz von ens a se und ab alio in die Untergliederung des ens ab se hineinfällt. Hurtado kam indeß später selber darauf — bemerkt Arriaga — daß sich derlei nicht vermeiden lasse; die von ihm vorgeschlagene Urtheilung des Seins in Substanz und Accidenz trägt dasselbe Gebrechen an sich. Denn aus der weiteren Eintheilung des Substanzbegriffes ergibt sich

Substantia
- rationalis
  - cognoscitiva
  - non cognoscitiva
- irrationalis
  - cognoscitiva
  - non cognoscitiva.

Eine andere von ihm vorgeschlagene Grundtheilung des Seins nach den modis essendi: Aseität und Inhärenz ist ebenfalls fehlerhaft, weil sie keine Grundtheilung des concreten Seienden ist, um die es sich doch handelt; warum will er nicht bei der Suarez'schen Theilung ens a se — ens ab alio bleiben, die das von Hurtado Gewollte in richtiger Weise ausdrückt? — Den überhandnehmenden nominalistischen Tendenzen wird es zuzuschreiben sein, wenn die nachscholastische Philosophie den Begriff des Seienden mit jenem der Substanz schlechthin identificirte, und demnach die Urtheilung und Untergliederung des Seienden schlechthin als Urtheilung und fortschreitende Gliederung des Substanzbegriffes behandelt wurde; so von dem Augustiner Gusmann und dem Cartesianer Pourchot [2]). Bei Wolff tritt an die Stelle der durch die Cartesianer und Augustinianer in Gang gebrachten Grundtheilung zwischen geistiger und körperlicher Substanz die mehr abstracte Unterscheidung zwischen einfachen und zusammen-

---

[1]) Disput. 10.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom. S. 641, und die daselbst verzeichneten Arbores: Augustiniana et Purchotiana.

gesetzten Wesen als Grundtheilung des Seienden — eine Aenderung, deren Zusammenhang mit der Leibnitz'schen Monadologie kaum zu verkennen ist. Bei dieser nachscholastischen Verfahrungsart drohte aber der Unterschied zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste zu einem Unterschiede untergeordneter Art herabzusinken [1]), eine Schwierigkeit, welcher Legrand [2]) dadurch begegnet, daß er Gott als Ueberseienden bezeichnet, der als solcher gar nicht unter irgend eine Seinstheilung fallen könne. Gott und Creatur sind purae differentiae, welche sich keinem logischen Genus unterordnen lassen; Gott ist reine Aseität, die Creaturen sind reine Abalietäten.

Daß diese Behauptung viel zu unbedingt und ausschließlich lautet, leuchtet unmittelbar ein. Sie ist unstreitig falsch, und eben nur Erneuerung der von Aureolus behaupteten Aequivocität des von Gott und Creatur ausgesagten Seins. Duns Scotus war in das entgegengesetzte Extrem verfallen, und hatte die Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins urgirt. Suarez erklärt sich unter Vorgang des heiligen Thomas und seiner Schüler dafür, daß das Sein von Gott und den Creaturen analogisch ausgesagt werde. Es genügt ihm nicht eine bloße analogia proportionalitatis, mit welcher Cajetan [3]) sich begnügt; denn das Sein wird von der Creatur nicht bloß metaphorisch ausgesagt, also nicht bloß in dem Sinne, in welchem man z. B. von lachenden Fluren u. s. w. spricht. Die Creatur ist wirklich ein Seiendes, wie Gott ein Seiendes ist, sie ist und hat Sein eben in Kraft der Participation an Gottes Sein. Es besteht somit zwischen göttlichem und creatürlichem Sein eine Analogie, welche im Wesen des letzteren begründet ist, aber nicht so weit gehen kann, daß sie in eine Univocität des göttlichen und creatürlichen Seins überginge [4]). Vasquez [5])

---

[1]) Il semble, que dans nos Idées nous ne mettons aucune différence entre Dieu et les Esprits par aucun nombre d'Idées simples, excepté que nous attribuons à Dieu l'infinité. Mais il y a encore une autre différence dans mon système entre Dieu et les Esprits créés, c'est qu'il faut à mon avis que tous les Esprits créés aient des corps, tout comme notre ame en a un. *Nouveaux essais, liv. III, chap. 6.*

[2]) Institut. philos., p. 36.

[3]) De ente et essentia, qu. 2.

[4]) Nam univocum — sagt Suarez — ex se ita est indifferens, ut aequalite et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum ad inferiora descendat. Ergo ens respectu Dei et creaturarum merito inter analoga computatur. *Disp. 28, Sect. 3, n. 17.*

[5]) Comm. in P. I. S. Thomae, disput. 121, c. 2; disput. 114, c. 2.

meint, daß die communitas des Conceptes ens für Gott und Creatur festhalten, schon so viel heiße, als die Univocität desselben für beide beanspruchen. Fonseca [1]) behauptet dasselbe. Arriaga [2]) erklärt die entgegengesetzte Ansicht als die gewöhnlichere, und sucht die von Vasquez beregten Schwierigkeiten zu beseitigen. Letzterer meint nämlich, daß das ens, von den unter ihm befaßten Arten des Seienden losgetrennt gedacht, ein völlig leerer Begriff sei, mithin kein Seiendes besage. Dieß möchte — erwidert Arriaga — Jenen als eine bedeutsame Instanz gelten, welche die Abscheidung des Seinsgedankens von dem Gedanken bestimmter Seiender nach Art einer distinctio realis [3]) fassen. Eine solche distinctio geht jedoch nicht an, und will auch gar nicht behauptet werden [4]); jene Abscheidung besagt nur so viel, daß sich das Sein im Gedanken festhalten lasse ohne Bezug auf bestimmte Seiende, während das Umgekehrte nicht der Fall ist. Das Abscheiden heißt im gegebenen Falle so viel, als die nothwendigen Voraussetzungen oder Bedingungen dessen denken, wovon der conceptus communis des Seienden abgelöst wird. So denke ich auch Gott als nothwendige Voraussetzung der Welt, und begreife, wie Gott ohne die Welt, die Creaturen aber nicht ohne Gott sein können; ebenso kann irgend ein Gegenstand ohne die albedo, letztere aber niemals ohne einen bestimmten Gegenstand, an welchem sie vorkommt, existiren. — In diesen Bemerkungen Arriaga's ist ein Gedanke angedeutet, welchen in jüngster Zeit der Oratorianer Gratry ganz specifisch für die christliche Philosophie auszubeuten gesucht hat: der Gedanke nämlich, daß in einem analogisch gegliederten Ordnungscomplexe die höhere Seinsstufe das in der niederen Ordnung Enthaltene vorbildlich und causativ in sich befasse, oder allgemeiner gesprochen, daß in dem höheren Analogon des Niederen der erklärende Grund des Letzteren oder der Beschaffenheit desselben zu suchen sei. Die Aufspürung dieses erklärenden Grundes (Gesetzes oder wirkender Ur-

---

[1]) Metaphys. II, c. 2, qu. 2, c. 4.

[2]) Cursus philos., pars logica, disp. 11, sect. 2, p. 173 ff.

[3]) Distinctio realis — sagt Suarez — ad majorem explicationem appellari solet distinctio rei a re, quae in hoc consistit, quod una res non sit alia, et e contrario. *Metaph. Disp. 6, sect. 1, num. 1.*

[4]) Arriaga bestreitet ausführlich die Scotistische Ansicht, daß die gradus superiores (d. i. die praedicata communia eines Seienden) von den gradibus inferioribus desselben Seienden z. B. Entität von der Rationalität, Rationalität von Corporeität, formaliter verschieden seien. Vgl. *Logica,* disp. 5, p. 90 ff.

sache) ist nach ihm Ziel und Zweck der inductiven Methode, deren speculative Bedeutung auf der speculativen Bedeutung der Analogie beruht [1]).

Eine andere unmittelbare, gleichfalls analogische Theilung und Gliederung des Seins ist jene in substanzielles und accidentelles Sein. Gegen das Recht einer solchen Theilung macht Suarez [2]) mancherlei Einwendungen. Die wichtigste ist ihm, was von dem modus rei zu halten sei, der weder Substanz noch Accidenz ist? Doch eben dieß Letztere, daß der Modus ein von Substanz und Accidenz verschiedenes Drittes sei, kann nicht zugegeben werden; jeder modus ist entweder modus substantialis oder modus accidentalis — ersteres, wenn er constitutives oder completives Moment der Substanz ist; letzteres, wenn er bereits eine complet constituirte Substanz voraussetzt. Zu den modis substantialibus gehören: die Einigung von Materie und Form, die Subsistenz, die substantielle Existenz, die Einigung der Menschheit Christi mit dem ewigen Worte. Zu den modis accidentalibus gehört die locale Präsenz der Geister und Körper, die sacramentale Gegenwart des Leibes Christi, die unmittelbar in der Substanz fundirte relatio identitatis. Die Dependenz einer Substanz ist indirect oder reductiv unter das Prädicat des terminus der Dependenz zu beziehen; der Terminus des Werdens einer Substanz ist das fertige Sein derselben, das fieri also nichts Anderes, als der terminus in esse incompleto, der als solcher weder ein accidens noch ein modus substantialis der Substanz ist — ersteres nicht, weil noch keine complete Substanz vorhanden ist; letzteres nicht, weil er durch sich noch nicht die Substanz constituirt oder complirt. Das Gesagte gilt von jeder Art Dependenz und von allen

---

[1]) Pour connaître la force de l'analogie, il faut précisément savoir comment les choses de nature differente et d'ordres très-differents peuvent se rassembler. Il faut avoir constaté par la science ou croire d'avance ce que dit Pascal, répété par Leibniz, et inspiré par la théologie catholique, savoir: que l'ensemble de tout ce qui est, Dieu et monde, subsiste comme il suit. Il y a Dieu, monde éternel, infini, créatur, modèle et loi des choses. Puis il y a le monde des esprits, créé de Dieu à son image; et puis le monde des corps, image, à sa manière, du monde des esprits et de Dieu. Or, s'il est vrai que les trois mondes se rassemblent dans certaines limites déterminées, il s'ensuit que, dans certaines cas aussi, on peut conclure de l'un a l'autre, ce qui est vrai dans l'autre quand on change ce qui est à changer. *Logique, Liv. IV, chap.* 2. Wir verweisen hinsichtlich der auf diese Voraussetzungen gestützten inductiven Methode Gratry's auf unsere Gesch. d. Thom., S. 530 ff.

[2]) Metaph., disp. 32.

Actionen; ist das Unfertige unter das Prädicament seines Terminus zu beziehen, so fällt die locale Bewegung unter das Prädicament ubi, die Alteration unter die Kategorie der Qualität, der Punct unter die Kategorie der Quantität, die Figur, weil sie die Qualität constituiren hilft, unter die Kategorie der Qualität u. s. w. Die modi können nicht als ein von substanziellem oder accidentiellem Sein verschiedenes drittes Sein genommen werden, weil sie, wie Suarez anderweitig bemerkt [1]), überhaupt keine Entitäten sind; denn sonst müßte durch sie zu den Dingen, an welchen sie sind, eine neue Entität hinzukommen, deren Einigung mit dem Dinge jedoch abermals durch eine dritte Entität vermittelt werden müßte, und so in's Unendliche fort. Eben so wenig können sie aber für ein reines Nichts genommen werden, so gewiß die Dependenz, Zusammensetzung, Begränzung, Mutabilität des Geschaffenen, deren Ausdruck sie sind, nicht ein reines Nichts ist. Sie sind nicht selber Sachen, aber sie sind etwas an den Sachen [2]), sie sind eben modi der Dinge, modi des Seienden, des substanziellen sowohl, als auch des accidentalen.

Bonaspes will die von Suarez gegebene Definition des Modus nicht gelten lassen, und definirt denselben als unio duorum distinctorum. Diese Definition, bemerkt Arriaga, ist falsch, und paßt nicht auf die actio creativa. Bonaspes will nicht zugeben, daß der Modus etwas von seinem Subjecte Unabtrennliches sei [3]); sollen die ubicatio und duratio gleichfalls etwas von ihren Subjecten Abtrennliches sein? Da ubicatio und duratio keine actuales determinationes subjecti ad aliquid sind, fährt Arriaga weiter, so läßt sich auch Hurtado's Definition nicht halten, der modus sei dasjenige, quod per suammet essentiam rem indifferentem actualiter determinet. Mit dieser Ausstellung ist Compton, obwohl er sonst Arriaga im Wesentlichen beistimmt, nicht einverstanden; denn es sei die Frage, ob duratio und ubicatio wirklich modi seien; auch könne man imaginäre Zeit und Räumlichkeit nicht als reines Nichts bezeichnen, sie sind vielmehr Negationen, die eine reale Beziehung zu sich zulassen. Compton sieht sich bereits genöthiget, die Realität der Modi in ihrem Unterschiede von den

---

[1]) Metaph., Disp. 7, sect. 1.

[2]) Est aliquid afficiens rem (sive substantiam sive accidens) et quasi ultimo determinans statum et rationem existendi ejus. *L. c., n. 17.*

[3]) Arriaga definirt den modus als entitas, quae ita per suam essentiam actuat subjectum, ut ab illo nec divinitus seperari queat, rem vero esse illam, quae per se potest existere saltem divinitus. *Cursus philos.,* p. 939.

Dingen, an welchen sie sind, zu vertheidigen. Die Modi sind als etwas vom Dinge zu Unterscheidendes schlechthin unmöglich, behauptet ein antischolastischer Gegner, weil sie der Freiheit Gottes Eintrag thun, der sie nicht schaffen könnte, ohne zugleich ein Ding, an welchem sie sind, schaffen zu müssen. Dieses Argument beruht, erwidert Compton, auf einer falschen Auffassung des Modus; wenn es in seiner Natur liegt, am Dinge zu sein, so kann er nicht vor dem Dinge sein, und Gott ihn auch nicht vor oder ohne das Ding wollen. Die Freiheit Gottes wäre nur dann beeinträchtiget, wenn irgend ein Modus unabhängig vom göttlichen Willen existirte, so daß Gott ihn zusammt dem Dinge, an welchem er ist, nicht nach Belieben schaffen und vernichten könnte. In ähnlicher Weise beantwortet Compton mehrere andere Einwürfe [1]), wird aber selbst wieder von Le Roy bekämpft, welcher zunächst schon mit Compton's Definition des Modus nicht zufrieden ist. Unter Modus versteht man, sagt Compton, eine entitas incompleta intrinsece, per se et immediate affixa essentialiter alteri. Diese Definition, erwidert Le Roy, paßt auch auf alle Accidenzen und Formen, und demnach müßte, was die Scholastiker gewiß nicht zugeben, das Seiende zunächst in ein substanzielles und modales eingetheilt werden. Nach Le Roy sind die Modi nichts anderes, als eine besondere Art von Relationen, und zerfallen, soweit sie einen objectiv statthabenden Bezug ausdrücken, in drei Classen: 1) modi essentiales et necessarii rei modificatae — 2) modi primarii contingentes — 3) modi secundarii contingentes. In die erste Classe gehört die perseitas und inalietas des Dinges; in die zweite das existere und non existere; die Zahl der in die dritte Classe gehörigen ist unbestimmt, und umfaßt fast alle accidentellen Kategorien. Von der prädicamentalen Relation unterscheiden sich diese modi contingentes dadurch, daß sie nicht eine Beziehung auf den Terminus der Relation, sondern auf etwas davon Verschiedenes bezeichnen. Die gesammte ältere Philosophie von Aristoteles angefangen, hielt dieses modos für bloße Relationen; und wie die prädicamentale Relation nach Aristoteles kein aliquid, sondern bloß ein ad aliquid zu bezeichnen hatte, so wurden auch die modi nicht als quid, sondern als ein esse ad aliquid v. alicujus, oder alicui oder ab aliquo genommen d. h. sie hatten bloß adverbiale Bedeutung, nicht aber die Bedeutung von Nennwörtern und Zeitwörtern. Augustinus sagt: Omne quod relative dicitur,

[1]) Philos. univ., p. 256. 257.

est aliquid, excepto ipso relativo. In der mittelalterlichen Scholastik wurden über die modos viele, durch die arabischen und griechischen Ausleger veranlaßte Fragen discutirt. Indeß bemerkt Suarez, doctor sapientia et eruditione plenissimus, ausdrücklich, daß sich für die Behauptung, die modi wären von den Dingen als solchen unterschiedene Entitäten, keine gewiegte und sichere Auctorität finde. Vasquez [1]) erklärt die Häufung von modis für eine Spielerei: Tot multiplicare modos et omnia modis, et modos modis implere in philosophia res valde ludicra videtur [2]). Der gelehrte J. B. Tolomei [3]) hat recht gut gezeigt, wie diejenigen, welche die Modos als ein aus dem Dinge producirtes und von demselben verschiedenes Reales ansehen, eben nur einen in ihrem Denken sich vollziehenden Proceß auf das wirkliche Ding übertragen, welches eben nur zufolge dieser seiner Modificationen dieses und kein anderes Ding ist. So weit Le Roy [4]).

Wolff [5]) unterscheidet die essentialia, attributa und modos des Dinges. Die Essentialia sind die constitutiven Momente des Dinges; die attributa die daraus denknothwendig sich ergebenden Eigenschaften des Dinges; was dem Dinge nicht nothwendig und beständig zukommt, gehört unter die modos desselben. Alle Aenderung an einem Dinge besteht in

---

[1]) In Part. III. S. Thomae, Disp. 32, c. 4.

[2]) So wird denn auch von Suarez und noch entschiedener von Vasquez die später durch Hurtado, Oviedo, Compton vertretene Meinung verworfen, daß Gott die modos (mit Ausnahme der actio) schaffen könne, indem das Getragensein oder Influenzirtsein des Modus durch das Subject nicht das Wesen des Modus constituire; das Wesen des Modus sei eben innerlichstes Afficirtsein, welches unmittelbar durch Gott selbst gewirkt werden könne.

[3]) J. B. Tolomei S. J., zuletzt Cardinal († 1726), veröffentlichte eine philosophia mentis et sensuum secundum utramque Aristotelis methodum pertractata — Conclusiones polemico-dogmaticae de Christo Deo — compendiirte Bellarmin's controversias, Gregor's von Valentia commentarios theologicos, sowie die Summe des heiligen Thomas Aquinas, arbeitete auch in der Kirchengeschichte und in Rechtswissenschaft, besaß eine staunenswerthe Bücherkenntniß und Belesenheit, und widmete regelmäßig nebst dem Tage auch den größeren Theil der Nacht den Studien. Als junger Ordenscandidat hatte er im Collegium romanum die Metaphysik bei dem berühmten P. Octavius Cataneus S. J. († 1679) gehört. Dieser hinterließ einen Cursus philosophicus in vier Octavbänden (Rom 1677), dessen Materien nach der Ordnung der Aristotelischen Werke über Philosophie aneinandergereiht sind.

[4]) Ueber Leibnitz vgl. Bd. I, S. 509 ff.

[5]) Philosophia prima §§. 143 ff., 827 ff.

einem Wechsel und Wandel seiner Modi. Was im Dinge sich ändern läßt, ist nur eine Schranke des Dinges; demgemäß besteht alle Modification des Dinges in einer Veränderung seiner Schranken, durch welche nichts Substanzielles erzeugt und auch nichts Substanzielles vernichtet wird. Stattler [1]) wiederholt die Wolff'sche Unterscheidung zwischen Essenz, Attribut, Modus des Dinges; die Modi sind keine von der Essenz der Sache verschiedene Dinge, indem sie nichts der Essenz des Dinges Widersprechendes ausdrücken, und auch nicht ausdrücken dürfen, da nur ein widerspruchloses Ding möglich und denkbar ist [2]). Die Modi — sagt Rothenflue [3]) — lassen sich von der Substanz nicht trennen, deren Determinationen sie sind; denn Alles, was ist, muß auf eine bestimmte Art, also unter einem bestimmten Existenzmodus existiren. Um dieses auf Gott ohne Limitation der göttlichen Wesenheit anwenden zu können, unterscheidet Stattler modos und modorum analoga; die modi sind determinationes variabiles simul et mutabiles, die modorum analoga sind determinationes variabiles sed non mutabiles. Durch eine ähnliche Rücksicht läßt Burkhauser sich bestimmen, die von Wolff gegebene Definition der Substanz: Subjectum perdurabile et modificabile — abzuändern, und sie einfach als subjectum perdurabile modificationum zu definiren.

Damit werden wir nun auf die Frage hingeleitet, wie die Substanz von den Scholastikern definirt wurde. Das Wort Substanz — bemerkt Suarez [4]) — ist von substare herzuleiten, was so viel ist, als subesse, sei es nun ein subesse quoad rem als Subject von Accidenzen, oder ein subesse secundum rationem, wie die substantia prima Subject der substantia secunda ist. Die Substanz kann ohne Accidenzen gedacht

---

[1]) Ontologia §. 46 ff.

[2]) Si praejudicia ponas — bemerkt Stattler — quae primas subinde veritates non modo male suspectas reddunt, sed aliquando nimis praeoccupato intellectui etiam ridiculas; non adeo miraberis, modos actu existentes rem unam eandemque cum entis substantia esse asseri. Profecto et compossibiles plane entis substantiae seu essentiae sint oportet, et simul eidem intrinsecae, non solum quoad locum utique, et per compenetrationem, sed ratione entitatis; hoc vero quid est aliud nisi eandem rem? Dixi, modos extra ens existere non posse; scil. si et substantia et ipsi simul existant. Quod enim absque entis substantia existere modi non possint, ratio est, quod substantia ratio possibilitatis eorum sit, adeoque prior natura iisdem. *Ontologia*, §. 66.

[3]) Institut. philos. Paris 1844, I, p. 285.

[4]) Metaph., Disp. 31.

werden; ja eben diejenige Substanz wird am wahrhaftesten Substanz sein, welche, ohne Träger irgend welcher Accidenzen zu sein, am meisten an sich und durch sich ist; daher die Bestimmung der Substanz als des den Accidenzen zu Grunde Liegenden nicht so sehr das Wesen, als vielmehr eine concomitirende Proprietät des Substanziellen ausdrückt, welche nach Umständen auch wegfallen kann. Die etymologische Erklärung des Wortes Substanz zeigt, wie sich der Begriff der Substanz im menschlichen Denken gebildet hat; nämlich durch einen Schluß vom Sinnlichen auf's Unsinnliche, von dem Erscheinenden auf das der Erscheinung zu Grunde Liegende. In jeder geschaffenen Substanz ist Suppositum und Natur der Substanz zu unterscheiden. Aristoteles und überhaupt die heidnischen Philosophen hielten diesen Unterschied für einen bloß von uns gedachten. Die kirchliche Incarnationslehre nöthigte, einen sachlichen Unterschied zwischen Suppositum und Natur anzunehmen; der Logos nahm wohl die menschliche Natur, aber kein menschliches Suppositum an. Suppositum und Natur verhalten sich zu einander wie Einschließendes und Eingeschlossenes; die Bestimmtheit des substanziellen Seienden fügt zur Natur den Character der personalitas oder subsistentia creata hinzu. Da das Suppositum die Natur formaliter in sich schließt, so kann es ohne letztere nicht bestehen; wohl aber kann die Natur ohne Suppositum wenigstens in Kraft der göttlichen Allmacht bestehend gedacht werden. Das suppositum esse gibt der Natur des Dinges das letzte Complement in genere existendi. Existiren, für sich allein genommen, besagt bloß ein esse extra causas ohne Rücksicht auf den Modus des Existirens; subsistere aber drückt einen Modus des Existirens aus, nämlich ein Existiren durch sich, ohne durch ein Anderes getragen zu sein. Daraus erhellt aber auch bereits, daß der erwähnte sachliche Unterschied zwischen Suppositum und Natura nicht als eine distinctio realis d. i. rei a re, sondern modaliter als distinctio modi rei a re zu nehmen sei.

Man kann die eben entwickelten Sätze als die gemeinhin geltende Lehre der Scholastiker ansehen, die Scotisten ausgenommen, welche in diesem Puncte ihrem Meister folgen zu müssen glaubten. Duns Scotus ging allerdings nicht so weit, wie Durand, welcher meinte, daß Subsistenz und Natur bloß secundum nostrum concipiendi modum verschieden wären, je nachdem das Substanzielle in concreto oder abstracto gedacht würde. Daraus würde nämlich folgen, daß, wenn der Satz wahr ist: Homo est Deus, auch der andere wahr sein müßte: Humanitas (oder

humana natura) est Deus. Dieß sah Duns Scotus ganz wohl ein, und gab daher zu, daß durch die Bestimmtheit: Suppositum etwas hinzutrete, was in der „Natur" des Dinges als solcher nicht liegt. Aber er faßte dieses Superadditum rein negativ, als negatio dependentiae ab alio tanquam supposito, und da unterschied er abermals eine doppelte negatio, eine negatio aptitudinalis dependentiae, und eine negatio actualis dependentiae; bloß letztere Art von Negation falle in der mit dem Worte geeinigten Menschheit Christi hinweg. Ist aber — fragen die Gegner — jene negatio aptitudinalis dependentiae nicht selbst auch eine positive Bestimmung, ein positives Merkmal, so gut wie z. B. der negativ lautende Ausdruck: irrationalis ein positiv unterscheidendes Merkmal des Thieres ist? Zudem ist die aptitudo naturalis dependendi ab alio tanquam supposito ein Unmögliches, somit die negatio hujus aptitudinis die Negation einer unmöglichen Sache. Auch erschöpft die negatio actualis dependentiae für sich keineswegs den Sinn der kirchlichen Entscheidungen gegen Nestorius; diese wären eigentlich und geradezu nichtssagend, wenn sie nicht Mehreres in sich schlössen, als die Scotistische Formel ausdrückt. Im Gegentheil hegen Suarez und Gregor von Valentia ernstliche Bedenken, ob dieselbe als eine kirchlich erlaubte gelten dürfe; andere Scholastiker sprechen sich nicht so strenge und verwerfend gegen sie aus. Eine specielle Widerlegung wird ihr von Ch. Haunold [1]) gewidmet. Andererseits aber hebt Bonaspes hervor, es sei kein Glaubenssatz, daß das Suppositum als ein positives Superadditum zu gelten habe; selbst Durand und Wadding hätten keinen dogmatischen Irrthum behauptet. Demgemäß machte sich auch noch eine dritte mittlere Ansicht geltend, welche bereits von Occam vertreten worden war, und später von Caramuel Lobkowitz, Bonaspes, Le Roy u. A. festgehalten wurde, welcher gemäß die Subsistenz nicht der terminus ultimus der substanziellen Natur, wie die Thomisten und Suarez mit seinen Meinungsgenossen annehmen, sondern vielmehr die Basis oder das Subject der Natur sei. Man wendet wohl ein — be-

[1]) Christoph Haunold S. J. († 1689) hinterließ: De ortu et interitu animae rationalis — Defensio pro infallibilitate ecclesiae adversus Herm. Conring — Institutionum theologicarum libri quatuor — Logica practica in regulas digesta — Controversiae de Justitia et Jure privatorum universo, nova et theoretica methodo in decem tractatus digestae (Näheres über dieses Werk im letzten Abschnitte). — Theologiae speculativae scholasticis praelectionibus et exercitiis accommodatae Libri quatuor, partibus Summae S. Thomae respondentes. In Fol.

merkt Le Roy — daß, diese Ansicht angenommen, die materia prima nicht mehr als primum subjectum definirt werden könnte, wie doch herkömmlich geschieht. Aber Campanella hält auch wirklich nicht die materia prima, sondern den vor allen körperlichen Dingen geschaffenen Raum für das primum sustentationis subjectum. Und will man dieß als Neuerung verwerfen, so läßt sich jene Auffassung der Materie noch immerhin in dem Sinne nehmen, daß man die Materie als subjectum primum aller materiellen Formen nimmt, ihr selbst aber eine mit ihr concreirte Subsistenz zuweist. Der Jesuit Mangold [1]) erklärt, daß die gemeine Ansicht der Neueren (darunter Mlodzianowski, Du Hamel, Le Roy) dahin gehe, die Subsistenz für ein bloß negatives Superadditum der Natur zu nehmen; Buffier [2]) läßt alle auf das Verhältniß von Wesenheit und Suppositum bezüglichen Fragen auf philosophem Gebiete dahingestellt sein, und weist ihre Lösung der Theologie zu. Burkhauser verwirft ganz entschieden die Ansicht, daß die Subsistenz ein wirkliches Superadditum sei; eine solche Vorstellung beruhe auf einer Täuschung, und erzeuge einen Scheinbegriff; Daries irre, wenn er sagt, daß ein Seiendes als Suppositum vollkommener seiend sei, denn als Non-Suppositum [3]). Die Subsistenz besage nur, daß das betreffende Ding nicht Theil eines anderen Dinges sei. Man habe in früheren Zeiten hinsichtlich des Begriffes Suppositum allerlei abstruse Schwierigkeiten beregt; dieß war unnöthig, da die Schwierigkeit nicht im philosophischen Begriffe, sondern in gewissen theologischen Problemen liegt, die zu mysteriös sind, als daß darüber je in's Reine zu kommen wäre [4]). Der scholastische Begriff der Substanz als eines durch

---

[1]) Philosophia rationalis et experimentalis, Ingolstadt. 1755, Bd. I, S. 164.

[2]) Traité des premières vérités, P. II, chap. 22, n. 344.

[3]) Si verum esset, quod Darjesius asserit, ens, quatenus suppositum est, perfectius esse ente quantenus suppositum non est, dicere oporteret, naturam humanam Christi, quia suppositum non est, hoc titulo minus perfectam esse, quam naturam cujusvis alterius hominis, quae ipsa simul suum suppositum est: hoc vero ipse fortassis Darjesius non fuisset affirmare ausus. Sed id tamen affirmare omnino debere ii videntur, qui subsistentiam formam quamdam positivam a substantia distinctam esse contendunt: haec enim forma procul dubio realitas quaedam foret substantiae naturaliter debita, cum nemo sit, qui dubitet, quin substantiae creatae omnes naturaliter per se ipsas solas subsistant; nonne igitur substantia, quae illa careret, minus perfecta dicenda esset, quam illa, quae eam haberet? *Ontologia,* §. 369.

[4]) In eo uno omnis difficultas versatur, qua tandem ratione substantia sine

sich Subsistirenden, durch welches die Accidenzen getragen werden — bemerkt Wolff [1]) — ist eine notio confusa, die allerdings Wahres in sich schließt, aber einer näheren Verdeutlichung bedarf. Durch sich selbst Subsistiren, heißt im Sinne der Scholastiker so viel, als: nicht in einem Anderen als Subjecte subsistiren d. i. nicht jenen Existenzmodus haben, welcher den Accidenzen zukommt. Um dieß zu verstehen, muß man in's Auge fassen, daß Alles, was in und an einem Seienden ist, unter die essentialia, oder unter die Attribute, oder unter die Modos des Seienden gehört. Die Essentialia constituiren den Träger der Attribute und Modi, und sind dasjenige, was als nothwendige Voraussetzung derselben gedacht werden muß, ohne selbst wieder etwas Anderes in Dinge vorauszusetzen; es ist mit ihnen die Existenz der Attribute und die Möglichkeit der Modi gegeben. So heißt per se subsistere so viel, als Essentiam habere, per quam constituitur subjectum, quod alia recipere aptum est. Demgemäß wird auch öfter Substanzialität und Essenz als identisch genommen, obwohl im Begriffe der Substanz noch ein Merkmal liegt, welches dem Begriffe der Essenz abgeht, nämlich: die Hindeutung auf einen bestimmten vom Existenzmodus der Accidenzen verschiedenen Existenzmodus, gleichwie der Begriff des Subjectes nebstdem auch noch das Merkmal des Zulassens einer Coexistenz mit Anderem in sich schließt. Alles dieses zusammen gibt nun die vollständigen Merkmale dessen, was sich die Scholastiker unter dem Begriffe Substanz als eines durch sich Subsistirenden dachten. Das Getragensein der Accidenzen durch die Substanz ist ein allegorischer Ausdruck, der die Actualität der Dependenz der Modi und Attribute von der Essenz des Seienden bedeutet [2]). Cartesius verstand das

---

subsistentia propria in alio ente distincto subsistere possit? Cur substantia humana, ut mea est, suppositum et persona sit, omnino perspicue intelligo: at cur natura humana Christi propterea, quod cum Verbo conjuncta sit, suppositum et persona non sit? Cur propter eandem causam Verbum illius non minus, ac divinae naturae, persona sit? Et cur tandem non totum compositum theandricum persona theandrica sit, uti corpus et anima Caji unam personam humanam constituunt? Hoc enim vero mysterium est, cujus clara distinctaque explicatio intelligentiam humanam omnem superat. *Ibidem.*

[1]) Philosophia prima, §. 771 ff.

[2]) Ita, ni fallor — fügt Wolff bei — tandem patet dixisse Scholasticos, quae a veritate minime abhorrent et sicuti notiones omnes ex sterilibus efficiuntur foecundae, ubi confusas in distinctas convertimus explicantes, quae in iisdem involvuntur, ita quoque notionem Scholasticorum substantiae nunc factam esse

scholastische per se subsistere als ein a se subsistere, und gab deßhalb eine Definition von Substanz, die eigentlich nur auf Gott paßt: Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Er selbst merkte dieß, und äußerte deßhalb, daß das Prädicat Substanz von Gott und den Creaturen nicht univoce ausgesagt werden könne. Er sah sich weiter auch genöthiget, einen besonderen Begriff der creatürlichen Substanz aufzustellen: Res quae solo Dei concursu eget ad existendum. Nun war es aber nebstdem nöthig, bemerkbar zu machen, woran es kenntlich sei, daß eine Sache einzig in Kraft des göttlichen Concurses bestehe oder Substanz sei. Daran, antwortete er, daß sie nicht Attribut eines Anderen sei; was nicht Attribut sondern Voraussetzung und Träger derselben ist, heißt Substanz. Unter den Proprietäten der Substanzen treten primär Ausdehnung und Denken hervor; demzufolge habe man zwischen ausgedehnter oder körperlicher und denkender oder geistiger Substanz zu unterscheiden. So richtig nun diese Unterscheidung ist, so hätte Cartesius doch bei derselben nicht stehen bleiben, sondern auch das Gemeinsame der körperlichen und geistigen Substanzen aufsuchen sollen; dieses ist aber zu entdecken, wenn man sich zur Ueberzeugung durchgerungen hat, daß nur die entia simplicia wahrhafte Substanzen, und alle zusammengesetzten Substanzen nur Aggregate aus einfachen Substanzen seien. Man hat somit um dasjenige zu fragen, wodurch sich diese einfachen Substanzen wesentlich charakterisiren — durch das Vermögen nämlich zu handeln; was an's Licht gestellt zu haben, Leibnitzens Verdienst ist [1]). Demzufolge ist nach Wolff die Substanz zu definiren als ens principium mutationum suarum in se continens — eine Definition, von welcher Storchenau meint, daß man sie nicht schlechthin annehmen könne, ohne vorerst zu beweisen, daß

---

foecundam, ut alia inde colligi distincta ratiocinatione queant: id quod desiderabat Leibnitius in Actis eruditorum Anno 1694 p. 111. Etsi enim ipse ad notionem substantiae tanquam characterem ejus genuinum requirat actionem, ita ut per vim agendi eam ab accidentibus distingui conveniat; patebit tamen ex sequentibus, ex nostra substantiae notione, qua confusam Scholasticorum in distinctam convertere licuit, Leibnizianam deduci, quam absque hac deductione aegre a plerisque admitti animadvertimus. *L. c.*, §. 771.

[1]) La substance — sagt Leibnitz — est un être capable d'action. Elle est simple ou composée. La substance simple est celle qui n'a point de parties. La composée est l'assemblage des substances simples, ou des Monades. Monas est un mot grec, qui signifie l'unité, ou ce qui est un. *Principes de la nature et de la graces, fondés en raison.* §. 1.

jede Substanz das Princip ihrer Veränderungen in sich selbst habe; obschon es richtig sei, daß alle Actionen von Substanzen ausgehen: Omne quod agit est substantia [1]). Dieses Axiom liegt denn auch den Entwickelungen zu Grunde, durch welche Stattler [2]) die metaphysische Realität des Substanzbegriffes gegen Kant zu erhärten sucht. Unter Substanz versteht man — bemerkt Stattler — ein beharrliches Subject veränderlicher Zustände. In den Wahrnehmungen des inneren und äußeren Sinnes werden beharrliche Subjecte wechselnder Zustände vorgestellt. Also werden in diesen Wahrnehmungen Substanzen vorgestellt. Jene Erscheinungen im äußeren und inneren Sinne sind theils rein passive Vorstellungen äußerer Substanzen, theils thätige Wahrnehmungen jener passiven Vorstellungen sowohl, als auch anderer thätiger Wahrnehmungen. So weit diese Erscheinungen selbst Objecte der thätigen Wahrnehmungen sind, sind sie kein Schein von Objecten, sondern wirklich in gewisser objectiver Zeitbestimmung existirende, aber immer wechselnde Objecte. Der auf die thätigen Erscheinungen zurückgewandte Blick des inneren Sinnes könnte den Wechsel derselben nicht einmal wahrnehmen ohne gleichzeitige Wahrnehmung eines inneren selbstthätigen, und folglich in Bezug auf diese seine inneren Zustände wirksamen und substanziellen Subjectes. Die passiven Erscheinungen im äußeren Sinne d. i. Vorstellungen des Daseins äußerer Substanzen sind die ersten Bedingungen der apriorischen Möglichkeit für die thätigen Erscheinungen des inneren Sinnes; sie können demnach den Grund ihres Daseins als selbstwechselnder Zustände nicht mehr in jenem, ihnen mit den thätigen Erscheinungen gemeinsamen Subjecte haben; sonst wären sie gleich diesen thätige innere Erscheinungen, welche eben so, wie diese, mit der Vorstellung ihres Wechsels auf die innere Substanz ihres wirksamen inneren Principes hinführen müßten. Sie müssen also den Grund ihres Daseins unter objectiven Zeitbestimmungen außer ihrem Subject in jenen Substanzen haben, auf deren gegenwärtiges fortdauerndes Dasein sie als deren Wirkungen sich nothwendig beziehen. Die durch sie vorgestellten äußeren Substanzen sind dann wirklich da, und sind die wirksamen äußeren Ursachen der passiven Vorstellungen unseres äußeren Sinnes [3]).

---

[1]) *Storchenau,* Ontologia. §. 133.

[2]) Anti-Kant. Bd. I, S. 212 ff.

[3]) A. a. O. S. 459.

Ist nunmehr die objective Realität des Substanzbegriffes festgestellt, so handelt es sich weiter um den reellen Gehalt desselben. Dieser Gehalt ist kein anderer als die substantia secunda, deren Individuation die substantia prima ist. Da die substantia secunda nicht an sich, sondern nur in concreter Individuation existirt, so kommt ihr auch das Subsistere eigentlich nur kraft dieser Individuation zu, und nach Art und Grad des Auseinanderhaltens beider bestimmt sich bei den Scholastikern Art und Grad der Unterscheidung zwischen Substanz und Subsistenz; daher, wie wir vorhin sahen, bei den Nominalisten und nominalistisch Gesinnten der Unterschied beider zu einem bloß nominellen herabsank, und bei der Abkehr von specifisch-theologischen Erwägungen gänzlich außer Acht gelassen wurde. Da die substantia secunda den reellen Gehalt der substantia prima ausdrückt, so ist der Begriff Essenz primär und per se auf die substantia secunda zu ziehen, und erst unmittelbar auch auf die substantia prima. Die Essenz als reale, gottgesetzte schließt, wie Suarez weiterhin bemerkt, bereits das esse in sich, die essentia actualis ist bereits auch die seiende, und die weiters noch hinzukommende Bestimmtheit der Essenz als subsistirender oder inhärirender bestimmt nur mehr den Modus des mit der Realität des Seins gegebenen Esse. Das esse existentiae als ein von der actualis entitas essentiae sachlich Verschiedenes nehmen, ist nicht bloß überflüssig, sondern geradezu unmöglich. Es wäre gefehlt, die Existenz sich als eine zur Mehrung der Perfectionen der Essenz hinzutretende Entität zu denken; sie ist vielmehr der actuellen Essenz connatural, und demnach vom Gedanken derselben gar nicht abzutrennen. Der im Denken festzuhaltende Unterschied beider besagt bloß, daß das Existiren nicht de essentia creaturae sei, dieselbe mithin auch nicht sein könne. Daraus ist ersichtlich, daß der Scholastik der Gedanke fremd war, die Existenz als Complement der Essenzialität aufzufassen; und wie demnach der apriorische Beweis des Cartesius für Gottes Dasein von den Scholastikern nicht gebilliget werden konnte, so ist auch die Wolff'sche Auffassung der göttlichen Existenz als eines aus dem Gedanken von Gottes Wesen resultirenden Attributes Gottes als eine durchaus antischolastische zu erachten. Daraus erhellt nun auch, daß der Vorwurf, welchen Herbart [1]) der älteren Metaphysik macht, daß sie das Sein der Dinge als

---

[1]) „Aus bloßer Unbehutsamkeit und speculativer Arglosigkeit hatte man sich das Reale nach dem Muster der sinnlichen Dinge gedacht, nämlich dergestalt, daß die

etwas ihnen Innewohnendes, Inhärirendes angesehen habe, die scholastische Metaphysik nicht trifft; und demnach auch Kant's Kritik, so weit sie in dem betreffenden Puncte gegen die nachscholastische Philosophie gekehrt ist, die scholastische Philosophie gar nicht berührt. Von Herbart kann man übrigens sagen, was Leibnitz von Hobbes sagte, er sei plus quam nominalis, sofern er nämlich nicht bloß die Existenz mit der Essenz identificirt, sondern jegliches Seiende selbst wieder in eine Vielheit von Seienden auflöst, welche den erklärenden Grund des vielfachen Scheines an jedem Dinge abgeben müssen. Existenz, Sein, Essenz coincidiren bei ihm völlig; Grund dessen ist, daß sich seine Auffassung einseitig im Gegensatze zur extremen idealistischen Anschauung Fichte's herausbildete, wornach es nicht zu verwundern ist, daß sein philosophisches Denken die einfache natürliche Mitte, welche die Scholastik, wenn auch in speculativer Beziehung minder kühn und tiefdringend als neuere Philosophen, einhielt, nicht zu treffen wußte.

Man unterscheidet — fährt Suarez fort — zwischen completer und incompleter Substanz. Diese Unterscheidung kann in einem doppelten Sinne verstanden werden: metaphysisch und physisch. Im metaphysischen Sinne versteht man unter completer Substanz das Compositum aus Natur und Suppositalität; einzeln für sich genommen sind beide Constituenten der substantia completa incomplete Substanzen. Incomplete Substanz im physischen Sinne ist jene, welche physischer Theil, substanzieller Modus oder Terminus der Substanz ist und irgendwie zur Complirung derselben beiträgt, mithin z. B. das substanziale fieri selber oder die Substanz in fieri, ferner Materie und Form der Substanz. Von physisch incompleten Substanzen kann nur im Bereiche der physischen Welt die Rede sein; daraus folgt aber keineswegs, daß die physisch complete Substanz

---

essentia jedes Realen eine Complexion von Essenzialien, wesentlichen Merkmalen sei, aus denen sogar noch Attribute folgen, und die für allerlei Modificationen empfänglich sein sollten. In die Mitte dieses inneren und erworbenen Reichthums warf man nun auch die Existenz; und es blieb nur noch die Frage zu beantworten, ob denn wohl die Existenz zu den Modificationen, oder zu den Essenzialien zu rechnen sei? Jenes wurde behauptet von den zufälligen Dingen, dieses von dem nothwendigen Wesen, dem ens realissimum. Hiemit hieng der sogenannte ontologische Beweis vom Dasein Gottes zusammen, von welchem Kant Gelegenheit nahm, das wahre Verhältniß des Begriffes vom Sein aufzudecken." Allgemeine Metaphysik, Königsberg. 1828, §. 203.

als sinnliche verstanden werden müsse. Denn außer der Complirung der Substanz ratione naturae gibt es auch eine Complirung der Substanz in Ansehung ihrer selbst, wie eben die wechselseitige Complirung aus Natur und Suppositalität ist. Einzig Gott ist substantia completa ohne alle Zusammensetzung, indem er seiner Essenz nach der Subsistente ist, und zur absoluten Vollkommenheit seiner Substanz keines Anderen bedarf [1]). In allen creatürlichen Substanzen aber sind Natur und Suppositalität wenigstens modaliter verschieden, und darum begrifflich auseinander zu halten. Die beiden incompleten Substanzen hingegen, welche die sinnliche Substanz constituiren, sind nicht begrifflich, sondern realiter verschieden. Dadurch unterscheidet sich die materielle oder körperliche Substanz, deren Constituenten die incompleten Substanzen: Materie und Form, sind, von der geistigen, die nicht aus solchen zu Einer Essentialität coalescirenden Constituenten zusammengesetzt, sondern einfach und unscheidbar ist. Die materielle Substanz ist scheidbar, aber ein ens per se unum, in welchem die Materie als Fundament, die Form als Complement der Essenz sich verhält. Die materielle Substanz kann in ihre Constituenten nicht aufgelöst werden, ohne daß nicht wenigstens einer derselben aufhört ein unum quid und hoc aliquid zu bleiben, weil bei einer solchen Trennung wenigstens die Form vernichtet wird. Jene Theilung des körperlich Substanziellen, nach welcher jeder Theil ein unum quid und hoc aliquid bleibt, ist keine Theilung der Substanz als solcher, sondern der Substanz als einer quanta [2]); und da ihr das quantum esse vermöge ihrer Materialität zukommt, so ist sie auch nur vermöge dieser theilbar. Man darf die quantitas molis oder Massivität der körperlichen Substanz nicht mit der Substanzialität derselben identificiren; denn die Substanz ist in jedem Theile des Körperdinges dieselbe, während die quantitativen Theile des Dinges sich gegenseitig ausschließen. Man könnte dieß nun freilich daraus erklären wollen, daß die Materie eine gröbere Potenz sei, als die actuiren-

---

[1]) Das directe Gegentheil dessen wird in Schelling's „System der gesammten Philosophie“ u. s. w. §. 67 (W. W., I. Abth. Bd. V, S. 218) gelehrt, wo der Begriff einer completen Substanz auf die Verbindung einer Seele mit einem Leibe beschränkt wird. Reines Leiden (materia prima) und reines Thätigsein (Geistigkeit) seien in ihrer Sonderung unmöglich; erst das Zusammensein beider gebe den Begriff der Monas oder substantia completa. Inwiefern sich hierin Schelling mit Leibnitz berühre, ist in der Gesch. d. Thom., S. 754 angedeutet worden.

[2]) Metaph., Disp. 40.

Formen der Materie, die substanziirenden sowohl als die accidentellen; und daß sie deßhalb in jedem Theile ihrer selbst von ihrem Actus (actuirenden Formen) penetrirt werden könne, während ihre Theile sich selbst wechselseitig im Raume nicht penetriren, sondern nur excludiren können. Dann fragt es sich aber, hat man die Quantitäten der Form und der Qualitäten (accidentellen Formen) wahrhaft und univoce mit den Quantitäten der Materie für Quantitäten zu nehmen oder nicht? Die Nominalisten scheinen geneigt, das Erstere anzunehmen; dann hat es aber keinen Grund, daß sie zwischen der Quantität der Materie und der Formen unterscheiden. Wollte man aber die erwähnte Univocität in Abrede stellen, so würde nach Vollzug des Transsubstantiationsactes keine wahrhafte Quantität in den zurückbleibenden Accidenzen der transsubstanziirten Abendmahlselemente vorhanden sein, somit auch nichts vorhanden sein, wodurch die übrig bleibenden Gestalten in ihren einzelnen Raumestheilen impenetrabel erhalten würden, so daß sie weder von den nebenanliegenden Theilen noch von anderen Körpern penetrirt werden. Zudem wäre jeder Zusammenhang zwischen den übrig bleibenden Accidenzen aufgehoben, dieselben hätten kein Subject u. s. w., und man müßte daher lauter besondere Wunder annehmen, um allen diesen natürlichen Consequenzen vorzubeugen. So bleibt es dabei, daß die Massivität oder Quantität etwas von der Substanzialität Verschiedenes sei; erst in Folge dessen, daß die Substanz Quantität hat, ist sie als massiv zu denken, und hiedurch überträgt sich die Eigenschaft auf die übrigen körperlichen Accidenzen der materiellen Substanz. Außer der Massivität gibt es aber noch eine andere Species der quantitas continua, deren Princip der Punct ist, aus welchem Linie und Fläche abgeleitet werden. Der nominalistischen Ansicht entgegen müssen Punct, Linie, Fläche als etwas von der körperlichen Quantität Verschiedenes, Indivisibles genommen werden: der Punct, weil er keine Ausdehnung hat; die Linie, weil sie keine Breite hat; die breite Fläche, weil sie keine Tiefe hat. Den Beweis für die Unausgedehntheit des Punctes liefert der Euklidische Satz, daß eine Kugel und eine Ebene sich nur in einem Puncte ohne Ausdehnung berühren können; hätte der betreffende Punct der Kugel eine Ausdehnung, so wäre die Kugel daselbst flach gedrückt, somit keine vollkommene Kugel. Auf ähnliche Weise läßt sich, statt der Kugel einen auf die Ebene horizontal gelegten Cylinder gedacht, die Unausgedehntheit der Linie zeigen, die bloß eine Länge, aber keine Breite hat. Die von der quantitas continua verschiedene quantitas der Zahl bildet eine besondere Species der

Quantität; nicht an sich, weil die Zahl kein ens und auch kein Accidenz ist, wohl aber in einer gewissen Beziehung, sofern sie aliquid unum ist und als solches eine eigene Essenz hat. Sofern man in der Zahl nichts Anderes, als eine Zusammenfassung der Mehrheit sieht, lassen auch geistige Dinge sich zählen; Object der prädicamentalen Zahl sind aber eigentlich nur einander räumlich ausschließende Größen als wahrhafte Quanta.

Ein sehr detaillirtes Schema alles dessen, was in die Kategorie der Quantität gehört, enthält die im Museum Peripateticum Sangallensium [1]) enthaltene Arbor Praedicamentalis Quantitatis:

### A. Quantitas continua.

a. *permanens:*

- *α.* Linea . .
  - recta . . .
    - orbicularis . .
      - axis
      - chorda
    - angularis . .
      - diameter
      - perpendicularis
      - basis
      - diagonalis
  - curva . . . .
    - circumflexa
    - spiralis
    - tortuosa
- *β.* Superficies
  - plana . . . .
    - orbicularis .
    - angularis . .
      - regularis . .
        - triangulus
        - quadratum
      - irregularis, ut trapezia
  - curva . . . .
    - convexa
    - concava
- *γ.* corpus . .
  - orbiculare
  - angulare . .
    - regulare . .
      - pyramis
      - cubus
      - octaedron
      - dodecaedron
      - icosaedron
    - irregulare ut pentaedron
  - mixtum

b. *successiva:*

- *α.* tempus .
  - naturale . .
    - praeteritum
    - futurum
  - artificiale . .
    - purum . . .
      - hora
      - hebdomas
      - lustrum
      - indictio
      - saeculum
    - non purum .
      - dies
      - mensis
      - annus
- *β.* motus.

[1]) Bd. I, S. 103.

B. **Quantitas discreta.**

- numerus
  - par . . . . .
    - pariter par, ut 8
    - pariter impar, ut 6
    - impariter par, ut 12
  - impar . . . .
    - incompositus, ut 3
    - compositus, ut 15
    - mixtus vel medius: 9.

Zeit und Bewegung werden von Suarez aus der Quantitätskategorie hinausgewiesen, und die Zahl (sammt der oratio) von Arriaga der Mathematik (und Rhetorik) zur näheren Betrachtung überwiesen. Arriaga [1]) mißbilliget es, daß Suarez, den Thomisten folgend, die Quantität für etwas von der Materie sachlich Verschiedenes erklärt. Die Impenetrabilität der quantitativen Theile der körperlichen Substanz ist nicht von der actuellen Ausdehnung abhängig [2]), wie die Thomisten annehmen, wäre auch die ganze Quantität auf einen Punct concentrirt, so hätte sie gleichfalls noch die Eigenschaft der Impenetrabilität; daher auch der consecrirte Leib Christi unter den von Suarez mißbilligten Voraussetzungen immerhin noch als ein impenetrabler anzusehen ist. Es gibt kein von der Materialität unterschiedenes Quantitativsein; eben deßhalb wäre es aber falsch, mit einigen Neuerern, welche gleichfalls die accidentale Quantität als besondere Seinskategorie verwerfen, die Impenetrabilität von der substanziellen Form abzuleiten. Denn diese fällt in der Transsubstantiation des Brotes hinweg, mithin müßte auch die Impenetrabilität der Hostie nach der Transsubstantiation aufhören. Eben so würde die Impenetrabilität des Menschenkörpers wegfallen, da die substanziale Form des Menschenindivid's, die Seele, nicht penetrabel ist.

Bei Cartesius fallen Quantität, Materialität, Körperlichkeit sachlich und untrennbar in Eins zusammen; die Ausdehnung ist das wesentliche Attribut der körperlichen Substanz. Die Leibnitz'sche Philosophie gibt von der Quantität einzig nur den rein formalen Begriff der Maaßeinheit [3]),

---

[1]) Cursus philosoph., p. 996 ff.

[2]) Dieß wird aber auch von Suarez nicht behauptet: Materia prius natura creatur et habet esse quam recipiat quantitatem. Ergo prius etiam natura intelligitur ut habens totam entitatem suam in qua recipiat totam quantitatem et diversas partes suae substantiae, in quibus diversas partes quantitatis recipiat; ergo non habet a quantitate partium distinctionem. *Metaph.*, Disp. 40, sect. 4, n. 9.

[3]) Quantitas est id, quod in mensuranda magnitudine pro unitate assumitur.

und konnte wohl kaum einen anderen aufstellen, wenn sie die in's Unendliche gehende actuelle Theilbarkeit der Körper behauptete. Die Quantität als solche wird in der Leibnitz'schen Monadenlehre zu einer bloßen Erscheinung am Dinge herabgesetzt [1]), die Ausdehnung ist Perception einer Continuität von diversen Coexistirenden [2]). Continuität wird als Zusammensetzung erklärt, von solcher Beschaffenheit, daß sie keinerlei intermediäre Theile zwischen den das Ganze constituirenden, wesentlich diversen Theilen zuläßt. Das daraus constituirte Unum ist ein Unum per se, sofern es von einer herrschenden Monade belebt wird, im entgegengesetzten Falle ein Unum per accidens. Eine Composition aus mehreren Unis per accidens gibt eine Masse [3]), die Masse selber aber wird von Leibnitz als ein phaenomenon ex monadibus resultans bezeichnet [4]). Phänomen ist eine Erscheinung im menschlichen Bewußtsein; ob demselben etwas Wirkliches entspreche oder nicht, ob das Phänomen eine bloße Imagination oder Widerschein eines Sächlichen sei, läßt sich für alle einzelnen Fälle zwar mit moralischer, aber nicht mit metaphysischer Gewißheit feststellen [5]).

---

Hinc Leibnitius recte dicere solebat, quantitatem omnem esse ἄῤῥητον quid, quod quidem exhiberi, sed nullo modo explicari possit. *Hanschius, Leibnitii principia more geometrico demonstrata,* §. 41.

[1]) Quaeris, utrum extensio sit modus corporis, an aliquid absolutum? . . . Si extensio nihil aliud est, quam ordo, secundum quem partes sunt extra partes, profecto nihil aliud est, quam modificatio materiae. Extensionem concipere ut absolutum ex eo fonte oritur, quod spatium concipimus per modum substantiae, cum non magis sit substantia quam tempus. Itaque recte scholastici olim spatium sine rebus imaginarium dixere, qualis res est numerus sine re numerata. Secus sentientes in miras se inducunt difficultates. Sublatis monadibus manere extensionem non magis verum puto, quam sublatis rebus manere numeros. *Ep. ad des Bosses,* Leibnitii Opp., ed. Erdmann, p. 739.

[2]) *Hanschius,* l. c., §. 199.

[3]) *Hanschius,* l. c., §. 203.

[4]) Ueber die Leibnitz'sche Erklärung der Transsubstantiation vgl. Gesch. d. Thom., S. 561 ff.

[5]) Nullo argumento absolute demonstrari potest, dari corpora, nec quicquam prohibet somnia quaedam bene ordinata menti nostrae objecta esse, quae a nobis vera judicentur, et ob consensum inter se quoad usum veris aequivaleant. . . . De corporibus demonstrare possum non tantum lucem, calorem, colorem et similes qualitates esse apparentes, sed et motum et figuram et extensionem. Et si quid est reale, id solum esse vim agendi et patiendi adeoque in hoc, tanquam in materia et forma substantiam corporis consistere, quae corpora autem formam substantialem non habent, ea tantum phaenomena esse,

Im Geiste der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie [1]) kommt auch Stattler mit Umgehung einer Erörterung des Substanzbegriffes durch Ausgehen vom Begriffe der metaphysischen Einheit auf den Quantitätsbegriff. Ein metaphysice unum ist dasjenige, welches in sich reell ununterschieden, von allem Anderen unterschieden ist. Derlei metaphysische Einheiten, fügt Stattler bei, werden von Leibnitz Monaden genannt. Mehrere metaphysische Einheiten, durch einen constanten nexus a priori mit einander verbunden, geben ein physice unum, zu welchem sie sich als Theile verhalten. Mehrere einander ähnliche metaphysische oder physische Einheiten geben ein unum logicum. Eine reale Mehrheit von metaphysischen, der Art nach ähnlichen Einheiten gibt eine Quantität oder metaphysische Ausdehnung. Jedes logische Unum ist ausgedehnt und ein Quantum; und jede Quantität gibt ein logisches Unum oder Totum, aber nicht jedes Unum und Totum ist auch ein Quantum. Der Art nach ähnliche Monaden geben homogene Qualitäten, der Art nach unähnliche Monaden geben heterogene Quantitäten. Eine Mehrheit von homogenen quantitativen Theilen gibt eine extensive Größe. Die kleinste der extensiven Größen wird jene sein, die nicht weiter mehr aus zwei für sich und seorsim noch quantitativen Theilen zusammengesetzt ist. Diese verhalten sich demnach zur kleinsten Ausdehnungsgröße als Inextensiva und Simplicia, als untheilbare Elemente aller Ausdehnungsgröße. Die Zahl ist eine Mehrheit ähnlicher und gleichartiger Einheiten; und gehört ihrem Begriffe zufolge, gleich der Großheit (magnitudo) in die Kategorie der Quantität [2]), und constituirt gleich der magnitudo ein totum logicum. Eine unendliche Zahl ist unmöglich, weil das Unendliche keine realen Unterscheide in sich zuläßt. Die Einheiten der Zahl können, müssen aber nicht quanta und magna sein. Man kann

---

aut saltem verorum aggregata. *Leibnitius, de modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis,* p. 444. 445.

[1]) Ontologia, §. 141 ff.

[2]) Magnitudo et numerus non sunt duae species quantitatis ceu generis, sed illa nonnisi quantitatis quaedam, sive extensio, ipsius quantitatis est, et hic ipse quoque magnitudinem habere potest: jam vero duae species se mutuo continere non possunt. Unde Arithmetica et Geometria in eo praecise differunt, quod Geometria magnitudines i. e. partium jam quantarum multitudinem in extenso tantum simultaneo, Arithmetica vero partium tam quantarum quam non quantarum multitudinem, eamque in extenso tam simultaneo quam successivo examinet. *Ontologia,* §. 151.

jede beliebige Zahl und Größe als Maaßeinheit für jede andere Zahl und Größe nehmen.

Aus dem Satze, daß jedes ausgedehnte Ding aus nicht ausgedehnten Seienden coalescirt, folgert Storchenau [1]), daß es ein Continuum metaphysicale [2]) in Wirklichkeit nicht gebe. Eine solche Continuität wäre nur unter Voraussetzung einer Contiguität der entia simplicia denkbar; diese Contiguität ist jedoch undenkbar. Boscowich [3]) bekämpft die Leibnitzianer [4]), welche sich zum Erweise der Contiguität auf die Impenetrabilität der Monaden berufen. Denn aus einer allseitigen Unausgedehntheit und Contiguität derselben folge ja nothwendig ihre Compenetration, und somit schließe der Begriff einer aus dem Zusammensein incompenetrabler Monaden erzeugten Continuität einen Widerspruch in sich. Burkhauser [5]) bemerkt gegen Wolff, man könne auch dasjenige ein Continuum nennen, dessen Theile durch Intervalle völlig von einander getrennt sind, z. B. eine Reihe von Bäumen; auch die Arithmetik kenne continuirliche Reihen gebrochener Zahlen, in welche sich ohne Unterbrechung der Continuität andere Brüche einschalten lassen. So kann z. B. die Reihe $\frac{1}{2}$, $\frac{2}{4}$, $\frac{4}{8}$, $\frac{8}{16}$ . . . durch Einschaltungen in folgender Weise dargestellt werden: $\frac{1}{2}$, $\frac{3}{6}$, $\frac{2}{4}$, $\frac{6}{12}$, $\frac{4}{8}$, $\frac{12}{24}$, $\frac{8}{16}$. . . . Der Hauptirrthum Wolff's bestehe darin, daß er zwischen physischem und mathematischem Continuum nicht unterscheide; obwohl er doch wieder hierauf zu reflectiren scheine, wenn er sagt, er meine nur das Continuum in abstracto, nicht aber jenes in concreto. Die Vorstellungen von Contiguität, Contact und Continuum im Gebiete des Realen verweist Burkhauser in das Gebiet der ideae deceptrices, und rügt an Stattler, daß dieser aus der Möglichkeit von nächst aneinander gränzenden, und doch von einander zu unterscheidenden Räumen auf die Möglichkeit einer Contiguität einfacher Wesen ohne Compenetration derselben schließen zu dürfen glaubte, als ob mathematische und physische Berührung und Distanz eines und dasselbe wäre. Auch dieß gibt

---

[1]) Ontologia, §. 194.

[2]) Siehe oben die Leibnitz'sche Definition.

[3]) Dissertatio de materiae divisibilitate et principiis corporum, 1757.

[4]) Auch Wolff sagt: Quoniam inter partes continui tertiam quamdam intermediam interponi impossibile est, inter contigua autem intermedium tertium actu interponi nequit, nisi eorum unum ab altero dimoveatur, nec partes continui, nec contigua a se invicem distant. *Philosophia prima,* §. 562.

[5]) Ontologia, §. 439 ff.

Burkhauser seinen Ordensgenossen Stattler und Boscowich nicht zu, daß es nur unausgedehnte entia simplicia gebe; daß die Elemente der Körper unausgedehnte entia simplicia seien, habe weder Boscowich noch irgend ein Anderer gezeigt. Neben der Ausdehnung sensu proprio sei noch immerhin eine andere sensu improprio denkbar. Ein unendlich Kleinstes als Theilquantum eines zusammengesetzten Ganzen ist mathematisch undenkbar [1]). Der mathematische Ausdruck für ein Quantum infinitum sei a x, wobei x die unendliche Zahl, a ein begränztes Etwas bedeutet; $\frac{a}{x}$ bedeutet einen unendlich kleinen Theil dieses Quantum infinitum. Da nun $\frac{a}{x} = x^{-1} \times a$, so wäre $a = \frac{a}{x} \times x$ und zugleich auch $= x$, was unmöglich ist.

Bekanntlich hat Kant in seiner Aufzählung der vier Antinomien folgende zwei Sätze als unlösliche Antinomien des Vernunftdenkens hingestellt: Jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen — Keine zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen. Zur Begründung des letzteren Satzes beruft sich Kant auf die unendliche Theilbarkeit des Raumes. Diese bleibt jedoch — bemerkt Stattler — so lange eine unerwiesene Behauptung, als nicht die Möglichkeit des Zusammenseins einer unendlichen Zahl von Substanzen in was immer für einem Theile des Raumes gezeigt wird. Ließe sich der Raum in's Unendliche theilen, so wäre keine successive Bewegung durch denselben möglich. Kant bemerkt weiter, die einfache Substanz sei kein Gegenstand der Erfahrung. Es genügt — erwidert Stattler — von zusammengesetzten Substanzen Erfahrung zu haben, um mit gutem, objectivgiltigem Grunde auch auf dasjenige zu schließen, ohne welches die zusammengesetzten Substanzen nicht möglich und somit kein Gegenstand wirklicher Erfahrung sein könnten. Dasjenige aber, was mit dem wirklich Erfahrenen zusammenhängt, ist nach Kant's eigenem Postulate ein Wirkliches. Auch Rothenflue [2]) behauptet die Einfachheit der Elemente der zusammengesetzten Substanzen, und bezeichnet seine Ansicht als die durch Boscowich modificirte Leibnitz'sche. Liberatore verwirft sie [3]); sie beruhe auf einer äquivoken Deutung der Ausdrücke ens und simplex in dem Schlusse: Principia corporum debent esse

---

[1]) Ontologia, §. 511.

[2]) Institut. phil. theor. I, p. 274.

[3]) Metaph. general., p. 70 ff.

simplicia, ergo sunt entia simplicia. Der Ausdruck ens kann Realität und Substanz bedeuten; simplex kann non compositum und non extensum bedeuten. Den Principien der Körper will im Vordersatze des Schlusses Entität nur im Sinne von Realität, Einfachheit nur im Sinne des non compositum beigelegt werden; im Nachsatze des Enthymems aber glaubt man unausgedehnte Substanzen erschlossen zu haben. Nicht von der Composition der Essenz des Dinges, sondern von der Composition der Quantität ist im Vordersatze die Rede; also will nur von quantitätslosen Principien der zusammengesetzten Substanz die Rede sein, die jedoch als Substanz nicht abermals aus Substanzen bestehen kann, weil die Substanzialität in den Compositis eben erst das Ergebniß der Composition der Substanz ist. Wollte man diese als Zusammenfassung unausgedehnter Substanzen auffassen, so würde der Unterschied zwischen den verschiedenen Körpern nach Storchenau's eigenem Zugeständnisse in bloßen Zufälligkeiten bestehen. Wer möchte jedoch den wesentlichen Unterschied zwischen Wasser und Feuer, Stein und Pflanze läugnen wollen? Auch ließe sich unter den angenommenen Voraussetzungen des Entstehen einer Ausgedehntheit gar nicht erklären; wie können im Raume zerstreute und indivisible Puncte ein Continuum constituiren? Ihre Mehrheit gibt eine Zahl, aber keine Ausdehnung; sonst müßte auch eine Mehrheit von Geistern eine Ausdehnung geben. Da weiter auch die atomistische Hypothese zu verwerfen ist (wovon später), so ergibt sich, folgert Liberatore, daß einzig die scholastische Erklärung, nach welcher die zusammengesetzte Substanz ein Compositum aus Materie und Form ist, die richtige sei. Demgemäß behauptet Liberatore mit den Peripatetikern die unendliche Theilbarkeit der Körper, gegen welche sich kein vernünftiger Grund vorbringen lasse, welche vielmehr geradezu denknothwendig sei [1]).

Weist Liberatore im Streite der atomistischen und spiritualistischen Hypothese auf die peripatetisch-scholastische Ansicht zurück, so sucht Balmes [2]) die Lösung in einem antischolastischen idealistischen Elemente. Die

[1]) Infinitum in potentia, quod ajunt, seu potius indefinitum enti composito non repugnat. Ens enim compositum, licet actu semper finitum sit, potest tamen ulterius usque augeri, quin ad fixum ullum terminum deveniat. Sic quantitas divisibilis est in infinitum, quia in quotcunque secetur partes, potest iterum in alias minores dissecari, quin partes ullae assignari possint, quae absolute nequeant dividi. *Metaphys. gener., p. 172.*

[2]) Fundamente der Philosophie, Bd. II, S. 228 ff.

potentielle Theilbarkeit in's Unendliche ist ihm keine genügende Auskunft; denn das in's Unendliche gehende Theilenkönnen setzt auch actuell vorhandene unendlich viele Theile des zu Theilenden voraus, was eben nicht zugegeben werden will. Der Streit wird, so lange man den Gedanken des Ausgedehnten nicht aller phänomenalen Formen entkleidet, niemals geschlichtet werden; man muß die Ausdehnung in geistiger Weise denken, um ihr Wesen zu verstehen. Die zwei constitutiven Momente derselben sind: Multiplicität und Continuität. Vielleicht ist es richtig zu sagen, bemerkt Balmes, daß die Continuität, abgesehen von der sinnlichen Vorstellung und lediglich im transscendentalen Gebiete betrachtet, d. h. in ihrer Realität, so wie sie einem reinen Geiste sich darbieten kann, nichts weiter ist, als die constante Beziehung vieler Wesen, welche von solcher Natur sind, daß sie in dem sensitiven Wesen das Phänomen, welches wir Vorstellung nennen, hervorbringen, und in dieser Anschauung wahrgenommen werden können, die gleichsam ihr Recipient ist, und Vorstellung des Raumes genannt werden kann. Für diesen Fall wäre dann die Ausdehnung, nach ihrem reinen Begriffe verstanden, die Multiplicität mit einer gewissen constanten Ordnung; die Continuität nichts Anderes als diese Ordnung, und die sinnliche Vorstellung der Continuität ein rein subjectives Phänomen, welches nur für die praktischen Zwecke unseres Lebens, zur Orientirung für die menschliche Seele behufs einer expediten Vollführung der nöthigen praktischen Verrichtungen des Menschen, Bedeutung hat [1]).

---

[1]) Apelt (Metaphysik, Leipzig. 1857, S. 416 ff.) erklärt den Widerstreit der oben erwähnten Kant'schen Antinomie als einen Widerstreit der Idee mit der reinen Anschauung. Die Thesis, welche auf Anerkenntniß eines der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden Einfachen dringt, enthält ein ideales Urtheil, die Antithese ein mathematisches Urtheil. Beiden Urtheilen liegen widersprechende Begriffe zu Grunde, der Begriff einer Welt an sich und der Erscheinungswelt. Der Inhalt des mathematischen Urtheiles (unendliche Theilbarkeit) enthüllt die innere Bestandlosigkeit der erscheinenden Körperwelt, und leitet das Denken auf das hinter der Erscheinung gelegene Ewige hin, welches im Gegensatze zum endlichen und zufälligen Sein der Dinge das nothwendige und unendliche Sein der Dinge ist. Zu diesem dringt man nicht durch Wissenschaft, sondern durch den Glauben vor, der jedenfalls kein überlieferter, sondern nur ein in unserer eigenen Brust geborner Glaube sein kann (vgl. Bd. I, S. 565. 566, Note). So substituirt demnach Apelt dem philosophischen Idealismus Balmes' einen philosophischen gegen die Wissenschaft entscheidenden Glauben. Diese Resignation stützt sich auf den Kant'schen Satz, daß die Sinnenwelt der Inbegriff aller möglichen Erfahrung ist, und die Erfahrung nirgends ein

Wir gehen nunmehr auf die zweite der Accidenzkategorien, auf jene der Qualität über. Qualität nennt man — bemerkt Suarez [1]) — alles dasjenige, wodurch irgend eine Sache per modum actus et formae afficirt oder determinirt wird. Sie ist in den materiellen Substanzen das Complement der Essenz und Wirkungsfähigkeit des Dinges, und wird deßhalb von Aristoteles als dasjenige bezeichnet, quod praeter quantitatem in substantia inest. Aristoteles unterscheidet vier Paare von Qualitäten: Habitus [2]) und Dispositio [3]) — naturalis potentia [4]) und impoten-

---

Einfaches vorweist. Nun sagt wohl auch Liberatore, nonnisi in ente necessario omnimodam simplicitatem inveniri, und beschränkt gleichfalls die wahrhafte Simplicität auf die geistige übersinnliche Welt, macht aber da wieder Unterschiede in Art und Grad der Simplicität, und betrachtet diese nicht als etwas Geglaubtes, sondern als etwas auf Grund der Erfahrung Erschlossenes und philosophisch Erweisbares, wodurch der Gegensatz zwischen den Denkrichtungen der Scholastiker und des antischolastischen Apelt kenntlich genug hervortritt. Das Verhalten des Letzteren zur philosophischen Speculation reflectirt sich charakteristisch genug in seinem Verhalten zur geoffenbarten Religion; ein Schimmer der letzteren zieht ihn zu einer Art von Platonismus hin, welchen er einzig durch Vernichtigung der realen Welt und Natur zu retten weiß. Da darf man wohl billig fragen, auf welcher Seite die größere Energie des Gedankens und Gemüthes zu finden sei? Wir setzen zur näheren Orientirung folgende Stelle aus Apelt's Metaphysik her: „Jede Religionslehre setzt der Erde den Himmel, dem Diesseits ein Jenseits, dem Endlichen das Ewige entgegen. Anfangs sucht man die höhere Welt auch räumlich oben. Man setzt sie über das Krystalldach des Himmels, und, wenn die aufblühende Astronomie dieses zerstört, verlegt man sie über den Mond oder noch höher über die Sterne, wie das Empyräum der Scholastiker. Daher kommt es, daß das Wort „Himmel" ebensowohl das sichtbare Sternengewölbe, als den unsichtbaren Ort der Geisterwelt bezeichnet. Die Mechanik des Himmels zeigt uns aber, daß derselbe todte Mechanismus der Natur in den Tiefen der himmlischen Räume wie in den irdischen Gebilden waltet. Wir können das Land der Geister nicht mehr im Raume, sondern nur jenseits der Raumwelt selbst suchen. Aber wie dieß zu denken sei, macht uns erst der transscendentale Idealismus klar, der den Raum selbst aufhebt, und so allererst die Möglichkeit eines Daseins außer dem Raume zeigt." S. 486.

[1]) Metaphys., Disput. 42 ff.

[2]) Habitus wird von Suarez definirt als forma, quae confert potentiae promtitudinem in agendo.

[3]) Dispositio = affectio corporis vel animae ordinans illa secundum formam vel virtutem.

[4]) Potentia = principium proximum operationis alicujus, ad quam natura institutum et ordinatum est. — Operatio = actio proprie manans ab ipsa po-

tia [1]) — passio [2]) und passiva qualitas [3]) — Figura [4]) und Forma [5]). Diese verschiedenen Species der Qualität sind als eben so viele Entitäten zu betrachten, welche nicht bloß begrifflich, sondern sachlich von einander geschieden sind. Aus diesem Grunde erklärt sich Suarez gegen die von Thomas gegebene Ableitung der vier Qualitätsspecies [6]), indem dieselbe auf der Voraussetzung beruhe, daß die verschiedenen Species dieser Kategorie nur nach verschiedenen Gesichtspuncten, die sich in unserem Denken bilden, abgetheilt wären. Nach Suarez wird am richtigsten nach den verschiedenen Zwecken, auf welche die verschiedenen Qualitätsarten sich beziehen, deren Abtheilung erklärt. Die Qualitäten sollen die Substanz in Rücksicht auf deren Wirksamkeit, Erhaltung oder Schmückung vervollständigen, wobei Erhaltung und Schmückung unter die gemeinsame Beziehung auf das formaliter esse im Gegensatze zum Operari fallen. Beim Thätigsein kann weiter entweder das Wirken selber, oder das nächste Princip des Thätigseins in's Auge gefaßt werden. Dieses Princip ist abermals

---

tentia sive facultate, sive manens in ipsa potentia, sive transiens in aliud subjectum i. e. sive pura activa sive simul etiam receptiva et passiva.

[1]) Impotentia als Qualität = Potentia per se instituta ad aliquem actum, sed per accidens imbecillis vel facile impedibilis.

[2]) Passio = qualitas transiens quae per sensibilem alterationem rei fit z. B. Erröthen.

[3]) Passiva qualitas = qualitas stabilis per sensibilem alterationem effecta.

[4]) Figura = modus quidam resultans in corpore ex terminatione magnitudinis.

[5]) Forma = ipsa figura, non mathematico, sed physico more significata = figura ornata accidentibus, praesertim coloribus. Als eine Unterart dieser Qualitätsspecies wird von Suarez die Schönheit bezeichnet.

[6]) Rationem sufficientiae hujus divisionis affert D. Thomas 1, 2 qu. 49, art. 2: Qualitas (inquit) est modus substantiae secundum esse accidentale: hic autem modus potest accipi vel in ordine ad naturam subjecti, vel secundum actionem et passionem, vel secundum quantitatem. Primo modo constituitur prima species qualitatis; tertio modo constituitur quarta; secundo autem modo constituitur secunda et tertia. Nam si sit modus substantiae, ut terminus actionis, constituitur tertia, si ut principium, constituitur secunda. Quamvis enim D. Thomas hoc non declaret, tamen Cajetanus in cap. de qualitate et interpretes in 1. 2. exponunt hoc modo, et erat per se manifestum; quia non poterant aliter illae duae species sub illa communi differentia constitui. *Metaph.*, Disp. 42, sect. 5, n. 5. Vgl. meine Schrift: Der heilige Thomas von Aq., Bd. II, S. 191—193.

entweder connatural, und dann heißt es Potenz; oder es ist ein Superadditum der Potenz, und dieß ist der Habitus. Bezieht sich das Wirken selber auf eine Qualität, so ergibt sich daraus die Dispositio. Die auf das esse formale bezüglichen Qualitäten betreffen entweder die Substanz selber, oder das Quantitative an derselben; erstere ergeben sich ratione formae, letztere mehr ratione materiae. Zu ersteren gehören die passio und passibilis qualitas, zu letzteren Figur und Form. Eben so ist die von Aristoteles gewählte Ordnung in Aufzählung der Qualitätsspecies ganz sachgemäß. Er ordnet sie nach ihrem Range; die Qualitäten der ersten Species drücken den obersten Grad der Actualität und Vollendung einer Substanz aus; die Qualitäten der zweiten Species stehen, ein Können bezeichnend, über jenen der dritten Species, welchen eine vis agendi entweder nicht zukommt, oder doch nicht primär zum Zwecke des Wirkens verliehen ist. Noch tiefer stehen aus einem schon erwähnten Grunde die Qualitäten der vierten Species. Auch die Rangstellung der Träger der Qualitäten kann man in der Reihenfolge der Qualitäten ausgedrückt finden. Die Qualitäten der ersten Art können nur lebenden, erkennenden, intellectuellen Wesen zukommen. Die Potenz kann auch niederen unbeseelten Wesen zukommen, die passiblen Qualitäten aber sogar den aus sich allein zum Wirken völlig unvermögenden Wesen.

Die Suarez'sche Definition der Qualität als accidens absolutum ad complendam perfectionem substantiae tam in agendo quam in existendo wird von Arriaga [1]) bestritten; dieses Alles passe eben so gut auch auf die Quantität, die doch keine Qualität ist. Besser drücke sich Hurtado aus, welcher die Qualität definire: Accidens absolutum non quantum; soweit es sich wenigstens um den Unterschied der Qualität von der Substanz handle, lasse sich keine andere Definition, als jene Hurtado's geben. Das Merkmal non quantum wird indeß von Arriaga für überflüssig befunden, da er eine accidentale Qualität als besondere Seinskategorie nicht kennt. Mithin genügt es ihm, die Qualität als Accidens absolutum zu definiren; Accidens ist sie mit allen übrigen Modis, absolutum im Unterschiede von allen übrigen Modis, indem sie nicht gleich diesen an dieß oder jenes singuläre (numero unum) Subject gebunden ist. Lynceus behauptet, Gottes Macht könne eine solche Gebundenheit auch in Rücksicht auf Qualitäten (z. B. Farbe) wirken. Und abgesehen

[1]) Cursus philosoph., p. 1004 ff.

hievon behaupten Viele, daß Erkenntniß und Liebe, die doch auch Qualitäten sind, in der That wesentlich am singulären Objecte haften. Dieß ist aber, bemerkt Arriaga, eigentlich nur ein Streit um Formeln, nicht um die Sache; dasjenige, was wesentlich am Singulären haftet, ist eben nicht Qualität, sondern Modus zu nennen, und wird auch von den meisten Neueren so genannt. Alles, was unter die der dritten Classe der Qualitätskategorie eingereihten passibiles qualitates gehört, ist eigentlich nur als Modus zu betrachten; dieß gilt nicht bloß von den secundären passiblen Qualitäten: Farben, Gerüchen, Geschmäcken, sondern auch von den vier primären: Wärme, Kälte, Feuchtigkeit, Trockenheit. Die sogenannten Qualitäten der vierten Classe haben gänzlich wegzufallen, Form und Figur gehören gar nicht zu den Qualitäten. Ist die Form eine Sache, so gehört sie in die Kategorie des Situs. Ueberdieß kommt jeder Qualität und jedem Modus eine Form zu; also kann sie nicht eine besondere Qualitätsspecies abgeben. Mithin ist die ganze Aristotelische Eintheilung der Qualitätskategorie abzuändern. Arriaga substituirt ihr, unter Verzicht auf eine primäre, alle anderen Theilungen durchherrschende Theilung die einander kreuzenden Distinctionen natürlicher und übernatürlicher, vitaler und nicht vitaler, intensibler und nicht intensibler Qualitäten.

Eine methodische Ableitung und detaillirte Uebersicht des nach scholastischer Auffassung unter die Qualitätskategorie subsumirten Mannigfaltigen geben die Sangallenses in ihrem Museum Peripateticum. Ihnen gemäß zerfällt die Quantitas primär in eine intima und extima. Der Inhalt der extima gehört der vierten Species an. Die intima ist entweder sensum fugiens oder sensu perceptibilis. Das Mannigfaltige der letzteren gehört in die dritte Species. Die Qualitas insensibilis ist entweder eine acquisita oder innata; letztere gehört der zweiten Species an. Somit bleibt für die erste Species die insensibilis acquisita, deren Mannigfaltiges in folgendem Schema dargestellt wird:

# I.

# Habitus:

## A. Naturalis vel acquisitus —

a. *animae vel spiritus:*

1. potentiae apprehensivae.
    - α. sensus internus
        - phantasia
        - aestimatio
        - memoria
    - β. intellectus
        - αα. intellectus verus
            - sapientia
            - intelligentia
            - scientia
                - divina
                    - theologia positiva
                    - theologia scholastica
                - humana
                    - speculativa
                        - metaphysica
                        - physica
                        - mathematica
                    - practica
                        - rationalis s. logica
                        - moralis s. ethica
            - ars
                - liberalis
                    - lingua
                    - tropus
                    - ratio
                    - lumen
                    - tonus
                    - angulus
                    - astra
                - servilis
                    - rus
                    - nemus
                    - arma
                    - rates
                    - vulnera
                    - lana
                    - faber
            - prudentia
        - ββ. intellectus falsus et error
        - γγ. dubium et opinio
2. potentiae apetitivae
    - α. voluntatis
        - virtus moralis
            - justitia
            - temperantia
            - fortitudo
        - vitium
            - injustia
            - intemperantia
            - debilitas
    - β. appetitus sensitivi
        - habitus inordinati
        - habitus ordinati habitibus voluntatis.

b. *corporis:*

1. bene afficiens, ut { agilitas corporis / agilitas pedum / sanitas }

2. male afficiens { virium debilitatio / morbi totius et partis }

### B. Habitus supernaturalis.

a. *gratia*

b. *virtus infusa* { fides / opes / charitas }

c. *dona supernaturalia* { 7 dona Spiritus sancti / donum prophetae / donum linguarum / gratia sanitatum / discretio spirituum. }

## II.

Nunmehr das Schema der Qualitas insensibilis innata:

## Naturalis Potentia vel Facultas —

### A. Rerum animatarum.

a. *generica*

1. vegetativa
   - α. principalis { nutritiva / augmentativa / generativa }
   - β. administrativa { attractiva / retentiva / digestiva / expulsiva }
2. sensitiva
   - α. cognoscitiva
     - exterior { visus / auditus / olfactus / gustus / tactus }
     - interior { sensus communis / phantasia / aestimativa / memoria }
   - β. appetitiva { concupiscibilis / irascibilis }
3. rationalis
   - α. intellectus
   - β. voluntas.

b. *specifica*

| | |
|---|---|
| 1. plantarum | vis calefactiva amaraci<br>vis refrigerativa cicorii<br>vis sanativa dictani |
| 2. belluarum | posse rugire<br>posse latrare<br>posse hinnire etc. |
| 3. hominum. | posse ridere<br>posse loqui<br>posse admirari<br>posse ratiocinari. |

### B. Rerum inanimatarum.

1. vis calefaciendi (in vino)
2. vis refrigerandi (in zyto)
3. vis soporandi (in mandragora)
4. vis comprimendi ebrietatem (in amelito)
5. vis attrahendi ferrum (in magnete)
6. vis expellendi choleram (in rheubarbara)
7. vis medicinalis, in { lapillis pretiosis, frugibus, seminibus }
8. vis passiva, ut { ductilitas, frangibilitas, fusibilitas. }

## III.

Schema der dritten Qualitätsspecies Qualitas intima sensu percepitilis:

## Patibilis Qualitas.

a. *visibilis.*

1. lumen { coeleste (proprium coelis ac sideribus); elementare (proprium igni); mixtorum (proprium crystallo et corporibus lucidis) }

2. color
   - extremus { congregativus (nigredo); disgregativus (albedo) }
   - particeps extremorum
     - unius tantum particeps, ut { flavus albedinis; fuscus nigredinis }
     - medius { rubeus; viridis; caeruleus; purpureus }

b. *audibilis.*

- 1. sonus animatorum
  - articulatus
    - significans ex intentione proferentis
    - non significans ex intentione (ut in pica, aut psittaco)
  - inarticulatus
    - proprius homini
      - orationalis
      - musicalis
        - multisonus
          - consonus
          - dissonus
        - unisonus
    - proprius brutis
- 2. inanimatorum
  - artificiosus (sonus tympani)
  - naturalis (sonus lapilli ad alium lapidem

c. *olfactibilis*
- odor naturalis
  - naturalis (v. c. in flore)
  - factitius (in unguento
- odor molestus
  - naturalis
  - factitius

d. *gustabilis*
- gratus
- ingratus

e. *tactilis*
- motiva, ad pondus pertinens
  - levitas
  - gravitas
- non motiva
  - prima
    - calor
    - frigus
    - humiditas
    - siccitas
  - secunda
    - molle, durum
    - aridum, lubricum
    - stipatum
    - subtile, spissum
    - leve, asperum

## IV.

### Schema der vierten Qualitätskategorie:

## Qualitas extima:

a. *mathematica*

1. figura perfecta
   - α. plana
     - multilinearis
       - quadrilatera
         - regularis
           - rhombus
           - rhomboides
           - quadratum
         - irregularis
       - trilatera
         - isopleuron
         - isoteles
         - scalenum
       - multilatera
     - unilinearis (ut orbis)
   - β. solida
     - unius superficiei (ut globus)
     - plurium superficierum
       - regularis
         - pyramidalus
         - cubica
         - octoedra
       - irregularis

2. figura imperfecta

α. plana
- bilinearis, ut angulus
  - rectilineus
  - curvilineus
  - mixtus
- multilinearis, ut quadratum imperfectum

β. solida: Cubus imperfectus.

b. *naturalis.*

1. forma animatorum
   - hominum
   - belluarum
   - plantarum

2. forma inanimatorum
   - simplicium (horum secundum partes nulla certa figura, secundum totum autem orbicularis)
   - mixtorum (horum nec secundum totum, nec secundum partes certa est).

Diese Qualitäten sind nun Gegenstand vieler scholastischer Fragen und Untersuchungen. So wirft Suarez [1]) die Frage auf, ob sich zwischen die potentia activa und passiva als Mittleres eine potentia resistiva einschiebe, wie Soncinas glaubt? Bei näherer Betrachtung ergibt sich ihm, daß die vermeintliche Widerstandskraft immer nur entweder in einer Wirkung der potentia activa auf Entgegenwirkendes, oder in einer privatio actus d. i. einer Impotenz bestehe. Ob es eine potentia pure passiva gebe? Die Erfahrung weist keine solchen Potenzen auf; man muß, wenn man sich auf die Erfahrung beruft, zwischen pati und recipere unterscheiden, und wird dann finden, daß die sogenannten passiven Qualitäten z. B. Durchsichtigkeit der Luft, nicht selber recipiren, sondern die Materie zur Reception anderer Qualitäten disponiren. Ob eine Potenz zugleich activ und passiv sein könne? Daß eine und dieselbe res in Beziehung auf Verschiedenes sich verschieden verhalten könne, ist eine allbekannte und von Niemand bezweifelte Thatsache. So ist der intellectus possibilis im Verhältniß zum intellectus agens eine passive, im Verhältniß zur Intellection eine active Potenz. Eben so gewiß ist es weiter, daß die Potenzen immanenter Actionen in Hinsicht auf eine und dieselbe Action sich zugleich activ und passiv verhalten. Nur wird man zugleich gestehen müssen, daß die eine und selbe Potenz in Rücksicht auf dieses ihr doppelseitiges Verhältniß unter zwei verschiedene Qualitätsspecies (subalterner Art) gehöre. Wichtig ist, den Unterschied zwischen Potenz und qualitas possibilis festzuhalten, welcher bei nicht scharfer Be-

[1]) Metaph., Disp. 43 ff.

grifflicher Scheidung leicht verwischt werden könnte, wenn es sich um Unterscheidung zwischen potentia passiva und passibilis qualitas handelt. Das unterscheidende Merkmal beruht darin, daß die Potenz ihrer Natur nach und per se primo zu einer Thätigkeit bestimmt ist, so zwar, daß sie, wenn sie nicht wirkte, für etwas völlig Ueberflüssiges, für dessen Vorhandensein sich kein Grund angeben läßt, gehalten werden müßte, wie z. B. der intellectus agens. Die passiblen Qualitäten z. B. Wärme, Kälte, Farbe u. s. w. behaupten auch abgesehen von ihrer Wirkung ihre Bedeutung zufolge dessen, was sie sind (ob formalem perfectionem). Aristoteles nennt als zweite Qualitätsspecies die potentia naturalis. Da entsteht die Frage, ob es bloß potentias naturales, oder auch noch andere Potenzen gebe? Versteht man das Wort Potenz in transscendentalem Sinne, so muß man allerdings zugeben, daß nicht jede active Potenz in jedem Sinne eine potentia naturalis genannt werden könne. Die göttliche Omnipotenz ist in Hinsicht auf ihre Wirkungen nicht bloß eine natürliche, sondern auch eine übernatürliche Potenz; die den geschaffenen activen Potenzen eingeflößten virtutes superadditae müssen in Rücksicht auf ihre Träger als übernatürliche Potenzen bezeichnet werden; die potentia obedientialis kann in Rücksicht auf das, was die geschaffenen Naturen aus sich zu leisten im Stande sind, keine natürliche Potenz genannt werden. Gleichwohl kommt allen diesen Arten der Potenz doch wieder in einer gewissen Beziehung das Prädicat: „naturalis“ mit Recht zu. Die göttliche Omnipotenz ist „naturalis“ in Hinsicht auf ihren Träger, die virtus supernaturalis in Hinsicht auf ihre Wirkungen, die potentia obedientialis hinsichtlich ihrer Entität. Aehnlicher Weise muß man, wenn man den Ausdruck potentia passiva in transscendentalem Sinne nimmt, zugestehen, daß nicht jede passive Potenz simpliciter naturalis ist, sondern daß es neben derselben auch noch eine potentia obedientialis und potentia neutra gibt. Dem Duns Scotus widersprechend wollten Cajetan und Soto das Vorhandensein einer potentia neutra in Abrede stellen. Mit Unrecht. Die materia prima verhält sich, soweit sie unter einer bestimmten Form existirt, neutral zu den indifferenten Acten dieser Form. Das Feuer verhält sich neutral (est in potentia neutra) dazu, ob es in seiner Sphäre sich bewege oder ruhe. Die Luft verhält sich als potentia neutra zum Lichte, weil die Form der Luft keine natürliche Inclination zum Lichte hat u. s. w. Hat die Materie oder passive Potenz keine natürliche Inclination und ursprüngliche Bestimmung für einen bestimmten Act, so sie im Verhältniß zu demselben

als potentia neutra anzusehen. Die prädicamentale Potenz ist in Hinsicht auf ihren Act immer eine natürliche Potenz, nicht so aber in Hinsicht auf ihr Subject, weil sie denselben auch als potentia obedientialis eignen kann. Jeder activen und passiven Potenz entspricht ein actus proprius; dieser verhält sich in Absicht auf die passive Potenz als formaliter actuans et perficiens, nicht aber eben so bei der activen Potenz, aus welcher der actus proprius vielmehr emanirt. Der Actus, welcher der Potenz entspricht, muß immer als etwas von der Potenz real, wesentlich und specifisch Verschiedenes erachtet werden. Denn nur da, wo zwischen Wirkendem und Gewirktem ein reeller Unterschied ist, kann von einer Efficienz im wahren Sinne des Wortes die Rede sein; Potenz und Actus unterscheiden sich essentiell, weil secundum habitudines omnino diversas et oppositas. Da die cognoscitive Potenz an sich zu verschiedenen ihr möglichen Bethätigungen häufig sich indifferent verhält, so ist ihr von Natur aus die Fähigkeit zur Reception bestimmter Habitus eigen, mittelst deren das Wirken der Potenz erleichtert und beschleuniget werden soll. Der Bewegungskraft (locomotiva) der Seele, den Thierseelen, so wie dem niederen Erkenntnißvermögen der Seele spricht Suarez solche habitus ab. Also kann von denselben bloß in Rücksicht auf die intellectuellen Potenzen die Rede sein. Die Lehre von den Habitus wurde vermöge ihrer Wichtigkeit für die Lehren der Theologie und Moral von den Scholastikern eifrigst besprochen [1]). Eine der ventilirtesten Fragen war, ob die Habitus einfache oder zusammengesetzte Qualitäten seien. Die mittelalterlichen Nominalisten Aureolus, Gregor von Rimini, Occam, G. Biel hatten das Letztere behauptet. Für Suarez steht es fest, daß es keine wahrhafte und reale extensive Zusammensetzung in den Habitus geben könne. Damit ist aber zugleich auch behauptet, daß sie untheilbar und einfach seien, was Cajetan in Zweifel zu ziehen scheint. Es kann wohl eine Mannigfaltigkeit durch Beziehung einer einfachen Entität auf verschiedene besondere Objecte entstehen, wie z. B. der Glaube durch seine Beziehung auf viele Objecte, über welche er sich verbreitet, ein Mannigfaltiges als Inhalt gewinnt; oder wie die Bußgesinnung, weil sie viele Handlungen als Objecte der Reue in sich schließt, ein Mannigfaltiges unter sich befaßt. Gleichwohl besteht das eine sich gleiche Wesen des Glaubens in der Annahme auf göttliches oder menschliches Zeugniß, das Wesen

---

[1]) Vgl. hierüber den Schluß des neunten Capitels, und das eilfte Capitel.

der Bußgesinnung im Schmerze über die Abwendung vom höchsten übernatürlichen oder natürlichen Zwecke des Lebens. Daraus geht hervor, daß der Habitus ex parte sui keiner extensiven Zunahme fähig sei, und gleich im Anfange seiner Erzeugung zu jedem Acte, der im Bereiche seines Intensitätsgrades und der Materie seines Objectes gelegen ist, befähiget sei. Vermöge seiner Untheilbarkeit ist jede Mehrung desselben eine Mehrung in Hinsicht auf Alles, was im Umfange und Vermögen seines Wirkens liegt, und eine partielle Steigerung unter gleichzeitiger Minderung oder gleichzeitigem Stillstande nach einer anderen Beziehung nicht denkbar [1]). Gewisse Habitus haben keine einfache, sondern eine zusammengesetzte, durch Zusammenfassung und Rangirung mehrerer Qualitäten bewerkstelligte Einheit. In diesem Sinne ist der Habitus des Geometers, des Metaphysikers u. s. w., überhaupt des einer bestimmten Wissenschaft Kundigen zu verstehen. Die actus und habitus der Seele, und eben so die primae qualitates der Elemente, also die Qualitäten der ersten und dritten Species sind einer Intension und Remission fähig; nicht so die Qualitäten der zweiten und vierten Species. Letztere ermangeln jener Eigenschaften, aus welchen sich die an ersteren zu beobachtende Intensions- und Remissionsfähigkeit erklären ließe [2]). Zu näherem Eingehen in die scholastischen Er-

[1]) Ut v. c. si eadem simplex temperantia inclinat ad moderate comedendum et bibendum, non potest esse intensior ejus inclinatio ad unum actum quam ad alium. Patet ex dictis, quia inclinatio talis habitus semper tota adaequate intenditur, quia indivisibiliter; ergo quantum intenditur ad unum actum, tantum intenditur ad alium; ergo nunquam potest esse inaequaliter intensa respectu diversorum. *Metaph., disp. 44, sect. 11, n. 37.*

[2]) Nam omnes illae (intensibiles et remissibiles qualitates) fiunt per proprias actiones absque dimanatione naturali, vel si aliquae earum manant naturaliter ab aliquibus formis, ut calor a forma ignis, frigus a forma aquae, habent tamen contrarium, a quo impediri possint et minui, et per se etiam, seu per propriam actionem fieri possunt. Rursus hae qualitates ex vi suarum rationum essentialium non includunt indivisibilitatem repugnantem huic latitudini intensivae: et aliqui habent proprias entitates accidentales, in quibus possunt esse capaces hujus latitudinis. Qui discursus probat optime, si in aliquo genere dantur qualitates intensibiles, ut re vera dantur, in his maxime dari. Probat etiam, nobis non constare esse in his generibus aliquas qualitates hujus latitudinis incapaces. Et hoc satis est, ut nos affirmemus omnes qualitates harum duarum specierum esse intensibiles: id tamen demonstrare non possumus, nam fortasse vel datur vel possibilis est aliqua qualitas harum specierum, quae intendi non possit: quia in hoc non ostendimus nos positivam repugnantiam.

örterungen über Wesen und Beschaffenheit der qualitates possibiles wird sich im kosmologischen Abschnitte dieses Buches Gelegenheit geben, und eben so zur näheren Schilderung der in dieser Hinsicht gegen den scholastischen Peripatetismus von Seite der neueren Naturkundigen unternommenen Angriffe.

Solche Gegner waren zunächst die Gassendisten und Cartesianer. Der Cartesianer Legrand verwirft alles Philosophiren über die Qualitäten als eine unnütze Sache; man wiege sich in eine thörichte Täuschung, wenn man sich dem Glauben hingebe, daß durch Reden über Dinge, deren Natur uns verborgen ist, irgend etwas erzweckt werde [1]). Auch Buffier [2]) gibt die scholastische Lehre von den Qualitäten als besonderen Entitäten auf; sie gehen ihm theils in der Essenz der Sache auf, theils sind sie zufällige Modificationen der Sache; weit öfter aber — bemerkt Buffier — bedeuten sie das Erstere, nämlich das Essenzielle einer Sache. Damit berührt sich die Definition, welche der Leibnitzianer Hanschius von der Qualität gibt [3]). An diesen Begriff schließen sich in der Leibnitz'schen Speculation die Begriffe des Aehnlichen [4]) und Unähnlichen [5]) an, während aus dem Satze vom zureichenden Grunde die Unmöglichkeit der vollkommenen Aehnlichkeit

---

Sicut e converso forte datur aliqua naturalis potentia quae intendi possit et remitti; qualem multi censent esse gravitatem aut levitatem. *Metaphys., Disp. 46, n. 13.*

[1]) At, inquies, quorsum qualitates tanquam res a substantia realiter distinctae ab Aristotelicis recipiuntur? Alia profecto ratio non occurrit, quam ut his larvis ignorantiam suam celent, et quod eos fugit, magnifico vocabulo se intelligere prae se ferant. Unde si interrogentur, cur e. g. medicamenta purgent? illico audies, quia specificam habent qualitatem. Quare magnes ferrum allicit, aut versus mundi polos obvertitur? quoniam occulta qualitate imbuitur. Unde fit, quod Sirenum ossa sanguinis fluxum remorantur? quia constringendi facultatem obtinent. O scilicet ter quaterque beatos philosophos, qui norunt magnetem ad polos mundi dirigi, ignem calidum esse, carbonem atrum, mel dulce, bilem amaram, propter insitas illis qualitates, sed ignotas, secretas, et mentis nostrae captum fugientes. *Institutiones philosophicae, p. 237.*

[2]) Traité des premieres vérités, n. 228 ff.

[3]) Qualitas est omnis determinatio intrinseca entis, qua illud distingui potest ab omni alio, quod non est ens illud. *Leibnit. princ. mor. geometr. demonstr. §. 42.*

[4]) Similia sunt, in quibus omnes qualitates sese eodem modo habent. *Ibidem.*

[5]) Dissimilia sunt, in quibus qualitates se non eodem modo habent. *Ibid.*

zweier verschiedener Dinge abgeleitet wird, auf welche Unmöglichkeit das principium identitatis indiscernibilium gestützt ist. Die Monaden müssen Qualitäten d. i. innere Bestimmtheiten haben, sonst wären sie von einander nicht verschieden, und die Dinge, deren unsichtbares Wesen sie bilden, für uns nicht unterscheidbar [1]). An den zusammengesetzten Dingen unterscheidet Leibnitz primäre und secundäre Qualitäten. Zu ersteren rechnet er die vom Wesen des Körpers unabtrennlichen Eigenschaften: Ausdehnung, Solidität, Figur, Zahl, Beweglichkeit; secundäre Qualitäten können jene sein, mittelst welcher die Körper in uns gewisse Sensationen, oder in anderen gewisse Wirkungen hervorzubringen vermögen. Die letzteren dürfen aber nur insoweit für bloß secundäre Eigenschaften gelten, als sie bloß sinnlich aufgefaßt, und nicht klar und deutlich gedacht werden können; denn an sich ist das Können etwas intelligibles, und das actu Intelligible jedenfalls eine wesentliche Bestimmtheit dessen, was man sinnlich wahrgenommen [2]).

Auch Wolff [3]) definirt die Qualität als determinatio intrinseca, und unterscheidet sie von der Quantität dadurch, daß sie eine ohne Zuhilfenahme von etwas Anderem erkennbare determinatio intrinseca ist [4]). Unter diese Art innerer Bestimmtheiten gehören die Essentialia, die Attribute und Modi des Dinges, und auch die Möglichkeiten der Modi. Die Essentialia constituiren die primären Qualitäten, die Attribute sind derivirte nothwendige Qualitäten, die Modi derivirte contingente Qualitäten. Die Identität aller Qualitäten in zwei verschiedenen Dingen macht

---

[1]) Cependant il faut que les Monades aient quelques qualités, autrement ce ne seroient pas même des Etres. Et si les substances simples ne differaient point par leur qualités, il n'y auroit point de moyen de s'appercevoir d'aucun changement dans les choses, puisque ce qui est dans le composé ne peut venir que des ingrédiens simples, et les monades étant sans qualités seroient indistinguable l'une de l'autre, puisqu' aussi bien elles ne diffèrent point en quantité: et par conséquent, le plein étant supposé, chaque lieu ne recevroit toujours dans le mouvement que l'Equivalent de ce qu'il avoit eu, et un état des choses seroit indistinguable de l'autre. *Leibnitz, Monadologie, §. 8.*

[2]) Nouveaux essais, liv. II, chap. 8.

[3]) Philosophia prima, §. 542 ff.

[4]) Quodsi ergo quantitatis notionem formare volueris verborum beneficio cum altero communicabilem; id alia ratione fieri nequit, quam ubi quantitatem quamdam datam illi homogeneam pro unitate assumis et illius ad hanc rationem numeris exprimis. *L. c., §. 452.*

diese Dinge einander ähnlich. Die Gleichheit des Aehnlichen heißt Congruenz. Die Aehnlichkeit wird dadurch zur Gleichheit, daß neben den Qualitäten auch die Quantität in den einander ähnlichen Dingen dieselbe ist [1]). Wolff glaubt durch die Erweiterung, die er dem Begriffe gegeben, weder dem Aristoteles noch den Scholastikern entgegen zu sein, unter welchen ja viele neuere, unter diesen Joh. Du Hamel die Essentialia und Propria des Dinges ausdrücklich unter die Qualitäten aufgenommen hätten.

Aus dem Gesagten folgt nun, daß die wesentlichen Qualitäten eines Dinges Eine Sache mit dem Dinge selber sind, eine Behauptung, welche von Burkhauser mit ausdrücklichen Worten asserirt wird [2]). Die sogenannten absoluten Accidenzen, bemerkt Burkhauser, sind lediglich eine Erfindung der Scholastiker, an welcher im Interesse des Transsubstantiationsdogma festgehalten wurde. Kein Wunder, daß man in den dunklen mittelalterlichen Zeiten (in istius aetatis caligine) weiter auch viele andere Qualitäten, nicht bloß der Körper, sondern auch anderer Wesenheiten, ja selbst übernatürliche Gnadengaben unter die absoluten Accidenzen aufnahm. Liberatore [3]) ist mit dieser Bestreitung der sogenannten absoluten Accidenzen, unter welche nebst der Quantität vornehmlich die verschiedenen Qualitätsspecies gehören, nicht einverstanden. Wie will man die Identität der Substanz im Wechsel der Accidenzen wahren, wenn diese nicht als etwas

---

[1]) Non obstat, quod nec Euclides in notione congruentiae respiciat in similitudinem. Sufficit ceterum dum Euclides aequalitatem triangulorum ex congruentia demonstrat, quemadmodum vulgo hac notione utimur ad aequalitatem in casu singulari comprobandam vel detegendam, cetera vero omnia, quae de lineis rectis, circulo et figuris rectilineis demonstrat, si a doctrina rationum discesseris, ad triangula congruentia revocat; hoc ipso imprimis patet, quantum operae in eo collocaverit, ut geometriae elementa ad notiones communes revocaret summam evidentiam veritatibus geometricis conciliaturus. Singulare adeo Euclidis studium, quod in omni scientia imitari debemus, non intellexerunt, qui cum *Jacobo Peletario* Cenomani in Gallia matheseos professore demonstrationes principio congruentiae nixas tanquam mechanicas rejecere, propterea quod figuram unam alteri superponi concipere animo oporteat. Et sane dudum *Clavius* in prolixo scholio ad 16. Elem. III, in quo contra *Peletarium* disputat (Opp. math. Tom. I, f. 121) respondit, id demum mechanicum fore, si re ipsa facienda sit superpositio; sed cum cogitatione tantum ac mente fiat, eam esse opus rationis atque intellectus. *L. c., §. 471.*

[2]) Attributa et essentialia reipsa una eademque res sunt cum ejusdem substantia. *Ontologia, §. 351.*

[3]) Metaph. gen., p. 179.

von der Substanz sachlich Verschiedenes gelten dürfen? Der Ausdruck, absolut, ist allerdings bei diesen Accidenzen übel angebracht; man sollte sie nicht absolute, sondern vielmehr relative Accidenzen nennen, da sie eben nur kraft ihrer Relation zu der sie tragenden Substanz bestehen, und wofern der natürliche Träger wegfällt, nur durch eine übernatürliche Causalität getragen sein können. Cartesius hat die absoluten Accidenzen verworfen — bemerkt Daniel [1]) — und wollte ohne Hilfe derselben die Transsubstantiation erweisen, bewies aber nichts anderes, als daß nach der Transsubstantiation eben so gut, wie vor derselben nur Brot vorhanden sei. Denn nach Cartesius ist die Materie quoad genus in allen Körpern dieselbe, und ihre specifischen Diversitäten durch Verschiedenheit der Configuration, Lage, Bewegung der Körpertheile bedingt. Diese sind Beschaffenheiten der Materie, bleiben aber, wie Cartesius zugestehen muß, im consecrirten Brote ganz dieselben, welche sie vor der Consecration waren; also ist dasjenige, was vor der Consecration Brot war, auch nach derselben noch Brot. Mangold ist geneigt, zuzugestehen [2]), daß nach der Consecration nur Eine absolute Accidenz, die Quantität, übrig bleibe, die nach der Consecration bleibenden Qualitäten des Brotes, wie der Körper überhaupt, glaubt er per mechanicas affectiones et leges motus erklären zu können — eine Ansicht, die augenscheinlich von der vorwiegend mathematischen und mechanistischen Denkart des Zeitalters beherrscht ist, welcher die peripatetische Ansicht nach ihrem speculativen Gehalte als das relativ Höhere gegenübersteht, daher auch die, im gegenwärtigen Falle durch Liberatore vertretene Reaction nicht ausbleiben konnte. Es handelte sich um die Restauration des scholastischen Transscendentalismus, der in den ausgesprochenen nominalistischen Tendenzen der nachscholastischen Philosophie sich mehr und mehr verflüchtiget hatte, womit auch das Abhandenkommen einer christlich-theologischen und specifisch-theologischen Speculation zusammenhing, die in Deutschland erst in diesem Jahrhunderte unter den geistigen Einflüßen der Restaurationsepoche wieder auflebte, und zu ihrer Verständigung über die ihr obliegende Aufgabe einer Orientirung an den Leistungen der speculativen Scholastik allerdings sehr bedarf. Die nominalistische Tendenz der nachfolgenden Philosophie hatte es mit sich gebracht, daß der Gedanke des Seienden und Wesenden mehr und mehr

---

[1]) Iter per mundum Cartesii, p. 133 ff.

[2]) Phil. ration. et experim., Tom. I, p. 229.

in den Gedanken von Actionen und Relationen aufging, die Seinsunterschiede flüßig gemacht wurden, und der Begriff der Contrarietät des Seienden völlig verschwand. In der Leibnitz-Wolff'schen Speculation ist bloß von Identität und Diversität des Seienden die Rede, auf diese Begriffe eigentlichst das ganze speculative Gedankensystem gestützt; sie beginnt also in der That ihre metaphysischen oder logistischen Functionen und Erörterungen über das Seiende unmittelbar an der Stelle, an welcher die scholastische Speculation erst, nachdem sie aus den Regionen des transscendentalen Seins durch die drei Stufen der ersten drei Seinskategorien herabgestiegen, anlangte, nämlich bei der Kategorie der Relation.

Den Relationsbegriff anbelangend, sahen es die Scholastiker als eine erste Aufgabe an, zu erweisen, daß die Relation nicht bloß etwas in unserem Denken Gebildetes, sondern in den Dingen selber wirklich Statthabendes sei. Als Beweise für die objective Wahrheit und Giltigkeit dieses Begriffes galten die Relationen im immanenten Sein und Leben Gottes, so wie die Ordnung des Universums, die auch eine andere sein könnte, ohne daß die Dinge deßhalb andere sein müßten, als sie sind. Hieraus ergibt sich für Suarez [1]) zugleich auch schon der Begriff der Relation als einer vom Sein und Wesen der Dinge verschiedenen Accidenz, welche unbeschadet der sich gleichbleibenden absoluten Form des Dinges variiren kann, nebstbei aber doch keine besondere sächliche Realität hat, sondern nur dem Begriffe nach vom Träger und Fundamente der Relation unterschieden ist, wie Aegydius Colonna und Herväus hervorgehoben und nach ihnen die Nominalisten Occam, Gregor von Rimini urgirt haben. Ihr Sein ist lediglich das ad aliud esse dessen, was auf ein anderes bezogen wird. Sie setzt demzufolge ein Subject und Fundament, so wie einen Terminus des Beziehens voraus. Subject und Fundament brauchen nicht sachlich von einander geschieden zu sein; denn obwohl im Subject ein reeller Grund des Beziehens gelegen sein muß, so kann derselbe doch mit der inneren Natur des Subjectes coincidiren, braucht kein modus superadditus derselben oder etwas Aehnliches solcher Art zu sein. Aristoteles theilt die Relationen in drei Classen ab; Suarez findet zwar die von Thomas Aquinas [2])

---

[1]) Metaphys., Disp. 47.

[2]) Rationem sufficientiae tradit Divus Thomas Metaph. V, lect. 17: „Quia tribus tantum modis contingit unam rem ordinari ad aliam, scil. vel secundum esse secundum quod una ras pendet in esse ab alia, et sic est tertius modus;

und Alexander Halesius [1]) versuchten speculativen Deductionen dieser Dreitheilung ungenügend, glaubt aber, daß sich dieselbe auf aposteriorischem Wege genügend rechtfertigen läßt. Wir geben das Schema dieser Kategorie nach der von den Sangallenses verzeichneten Uebersicht. Dieselben unterscheiden zuerst die relatio realis von der relatio rationis, theilen dann weiters die relatio realis in die increata (auf die Trinität bezügliche) und creata, welche abermals in die relatio secundum esse und secundum dici [2]) unterschieden wird. Die relatio secundum esse

---

vel secundum unitatem activam et passivam, secundum quod una res ab alia recipit vel alteri confert aliquid, et sic est secundus modus; vel secundum quod quantitas unius rei potest mensurari per aliam et sic est primus modus.“ Difficilis vero est haec ratio, nam habitudo ad aliud secundum dependentiam in esse, si generatim sumatur, magis videtur pertinere ad secundum genus, cum effectus pendeat in esse a sua causa. . . . Item falsum videtur, quod quantitas ut habet rationem mensurae fundat primum modum, tum quia Aristoteles non assignat ibi rationem mensurae sed unitatis vel numeri . . . . tum etiam quia ratio mensurae quantitative per se non est apta ad fundandam relationem realem, cum solum sit extrinseca denominatio rationis. Metaph. *Dist. 47, sect. 10, n. 15.*

[1]) Alexander Alensis dicit illam divisionem sumtam esse e tribus modis universalibus entis, qui sunt: idem et diversum, quoad primum; potentia vel actus, quoad secundum, et „perfectum vel imperfectum quoad tertium, eo modo, quo imperfectum a perfecto mensuratur, et diminutum a completo; et quia isti modi sufficienter variant naturam fundamentorum, ideo sunt tres species relationis.“ Sed difficile est, quod ait, tertium membrum sumi ex modo entis secundum perfectum vel imperfectum. . . . Deinde, quamvis asserat illos tres modos sufficienter dividere fundamenta relationum, non tamen rationem sufficientiae reddit, neque ex vi illius explicationis declarat distinctionem eorum inter se. *Ibidem, n. 16.*

[2]) Sunt qui existiment divisionem hanc relationis secundum dici et secundum esse coincidere cum alia partitione relationis in transcendentalem et praedicamentalem, ita ut relatio transcendentalis tantum sit relatio secundum dici, omnis vero relatio secundum esse praedicamentalis sit (de creatis loquimur). Haec vero sententia, licet in ore fere omnium circumferri videatur, mihi non probatur. Opinor enim relationes transcendentales includere in re ipsa et in suo esse veras et reales habitudines, quod paullo inferius ostendam; relationes autem quae tantum sunt secundum dici, proprie et in rigore sumtas distingui ab omnibus relationibus secundum esse, sive transcendentales sint sive praedicamentales. . . . Ut ergo proprie fiat divisio, sumi debet relatio secundum dici cum exclusione et praecisione, ita ut solum in ipso dici habitudinem habere videatur, in esse tamen nullam habeat, nec transcendentalem nec praedicamen-

zerfällt in die relatio mutua und non mutua. Unter letztere gehört die Relation der Creatur zum Schöpfer, der Scienz zum Scibile. Die relatio mutua ist nun eigentlich die prädicamentale Relation, deren nächste Eintheilungsgründe sich aus der Rücksicht auf den Terminus und auf das Fundament der Relation ergeben. Demgemäß werden unterschieden:

A.

**Ratione termini.**

- *a.* relationes disquiparantiae
  - superpositio
    - paternitas
    - dominatio
  - suppositio
    - filiatio
    - servitus
- *b.* relationes aequiparantiae
  - similis ad simile
  - aequalis ad aequale

B.

**Ratione fundamenti.**

- *a.* ratione fundamenti proximi
  - relationis unitatis vel numeri
    - similitudo
    - aequalitas
    - dissimilitudo
    - inaequalitas
  - actionis et passionis
    - relatio calefactivi ad calefactibile,
    - relatio calefactibilis ad calefactivum.
  - mensuræ et mensurabilis
    - exemplaris ad imaginem,
    - imaginis ad exemplar
- *b.* ratione fundamenti remoti
  - substantiae: Identitas
  - quantitatis: Aequalitas
  - qualitatis: Similitudo
  - relationis: Proportionalitas
  - actionis: Relatio agentis immanentis ad se ipsum
  - passionis: Relatio patientis ad agens
  - loci et temporis
  - situs et habitus

---

tulem. Dices: si res tam absoluta, ut in esse nullam habeat habitudinem, etiam transcendentalem, cur necesse erit concipi eo modo, quo est absque omni eo quod est extra essentiam ejus? Respondetur id saepe provenire ex nostro modo imperfecto concipiendi, quia non valemus concipere res, prout ipsae sunt. Addo praeterea interdum contingere, ut res etiam perfecte conceptae cognosci non possint sine concomitantia aliarum, etiamsi sint extra essentiam ejus, non

Suarez behauptet die objective Giltigkeit des Relationsbegriffes, obschon er die Relation, wie wir sahen, bloß dem Begriffe nach von ihrem Subjecte unterscheidet. Compton bemängelt die etwas undeutliche Erklärung Suarez', ist aber auch mit dem Grundgedanken derselben nicht einverstanden; es sei nicht denkbar, wie die Relation etwas nur in Beziehung auf den (häufig nur zufälliger Weise vorhandenen) Terminus im Subjecte Vorhandenes, und doch nicht etwas aus dem Subjecte neu Producirtes d. h. nicht schon im Subjecte als solchem Begründetes sein soll. Compton besteht also darauf, daß sie etwas vom Subjecte reell Verschiedenes sein müsse. Um so weniger kann er mit jenen Scholastikern einverstanden sein, welche über Suarez hinausgehend, mit den Nominalisten die Relation für etwas bloß in unserem Denken Vorhandenes erklären, so daß dieselbe formaliter genommen nichts anderes als die Entität des Fundamentes und Terminus der Relation bedeutete, wie Hurtado, Arriaga, Oviedo meinen, deren Ansicht nach Compton bereits dem Begriffe der Relation als dessen, cujus totum esse est ad aliud, widerspricht; denn damit seien doch gewiß nicht die concreten Dinge als solche gemeint, der Inhalt des Relationsbegriffes ist somit etwas von den aufeinander bezogenen Dingen Verschiedenes, ein von beiden real verschiedener Modus. Diese Meinung wird aber von der Mehrheit der übrigen neueren Scholastiker schon aus dem Grunde verworfen, weil man die Entitäten nicht ohne Noth und Ursache vervielfältigen soll. Und welche unermeßliche Menge von Entitäten und entitativen Modis müßte durch das Verhältniß der Coexistenz, Priorität, Posteriorität, Aehnlichkeit, Unähnlichkeit u. s. w. eines Dinges zu allen übrigen erzeugt werden! So bildete sich denn als letzte Meinung unter den die objective Giltigkeit des Relationsbegriffes vertheidigenden Scholastikern: Inninger, Anton Mayr, Mangold u. s. w. die Ansicht heraus, daß die Relation einzig in der adaequata ratio fundandi bestehe, indem bloß diese die adäquate Denominativform des Relativum oder Relatum sei. So sagt z. B. Aristoteles: Aequalia sunt, quorum qualitas est una; mithin ist die unitas qualitatum die Denominativform der ähnlichen Subjecte.

Im Gegensatze zu dieser immerhin noch realistischen Vorstellungsweise

---

propter habitudinem aut dependentiam, sed propter aliam altiorem connexionem in ratione causae eminenter continentis suos effectus; quo modo ajunt Theologi non posse Deum perfecte videri aut comprehendi, quin in eo cognoscantur creaturae. *L. c., sect. 3, n. 9.*

hatte sich von jeher, wenn auch in mehr vereinzelter Weise, eine conceptualistische oder völlig nominalistische Vorstellungsweise geltend gemacht. Aureolus und der von Arriaga [1]) bekämpfte Bonäspei behaupteten, die Relation existire bloß in unserem Denken; der Cartesianer Legrand sagt dasselbe [2]). Buffier, der den Streit der beiden einander entgegengesetzten Meinungen für einen unfruchtbaren Streit erklärt, behauptet im Grunde das Nämliche [3]). Nach Leibnitz [4]) sind die Relationsvorstellungen diejenigen, welchen der mindeste Grad von Realität zukommt. Sie haben etwas von der Natur der entia rationis an sich, sind aber gleichwohl in der Wirklichkeit gegründet; man kann von ihnen ebenso wie von den ewigen Wahrheiten und den Possibilitäten sagen, daß ihre Realität von der höchsten Vernunft abzuleiten ist. Zufolge des in dieser gegründeten reellen Zusammenhanges der Dinge gibt es, strenge genommen, keine denominatio extrinseca, obschon nach empirischer Betrachtungsweise nicht ohne Grund gesagt wird, daß Titius in dem Moment, als sein Sohn stirbt, aufhört, Vater zu sein. Wolf [5]) definirt die Relation als Dasjenige, was einer Sache nicht an sich zukommt, sondern kraft ihrer Beziehung zu einer anderen beigelegt wird; sie besteht in einer wahren oder erdichteten Abhängigkeit eines Seienden von einem anderen Seienden [6]). Man unterscheidet Relationen des Seienden im Allgemeinen, des Seins seiner Qualität und Quantität nach, ferner in Hinsicht auf Coexistenz und successives Sein des

[1]) Curs. philos. S. 201 ff.

[2]) Relatio, uti et cetera substantiae attributa, non est nisi modus intellectus nostri rem unam cum alia comparantis ob proprietates vel actus in illis repertos. *Inst. phil., p. 33.*

[3]) Des premières vérités n. 388.

[4]) Nouv. ess., Liv. II, ch. 25. Philalethes!

[5]) Ontologia §. 856 ff.

[6]) Burkhauser (Ontologia, §. 120) tadelt diese Definition als eine zu weite, unbestimmte und nebstdem doch auch wieder zu enge und ausschließliche: Quamvis enim omnis dependentia relatio sit, non tamen omnis etiam relatio dependentia est. Nam profecto nec similitudo, nec aequalitas nec alia hujusmodi relatio est dependentia unius entis ab alio. Quis enim dicet e. g. ovum unum propterea simile aut aequale esse alteri ovo, quod ab isto dependeat?... Et deinde, nonne etiam Deus ut creator relationem ad res creatas habet? Anne etiam hac relatio in dependentia quadam Dei a rebus creatis consistit? etenim nihil absurdius dici posset. Sed idcirco vir clarissimus ad dependentiam fictam confugit, perque eam relationes illas explicat, quae in vera dependentia sitae non sunt.

Seienden. Relationen des Seienden im Allgemeinen sind Identität und Diversität; Relationen des qualitativ betrachteten Seins Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, Relationen des quantitativ betrachteten Seins Gleichheit und Ungleichheit, Relationen des coexistirenden Seins Lage und Aehnlichkeit, Relationen des in zeitlicher Aufeinanderfolge existirenden Antiquität und Neuheit. Nach Leibnitz ist die Idee der Identität und Diversität eine der wichtigsten Relationsideen. Es gibt nicht zwei Dinge derselben Art, die einander vollkommen gleich wären; nicht etwa bloß darum, weil sie nicht zu derselben Zeit denselben Ort einnehmen können [1]), sondern hauptsächlich deßhalb nicht, weil, eine unbedingte Gleichheit derselben angenommen, aller individueller Unterschied der Dinge unmöglich wäre. Darum ist die Atomenlehre, d. i. die Annahme von durchaus nur gleichartigen, und bloß äußerlich durch Größe und Gestalt unterschiedenen Grundwesen der Dinge, eine reine Chimäre [2]); die wirklichen Grundwesen oder Monaden sind sämmtlich innerlich von einander verschieden, und die individuelle Identität der einzelnen aus ihnen zusammengesetzten Bildungen von Pflanzen, Thieren, Menschen, von welchen gleichfalls kein Individuum dem anderen vollkommen gleicht, ist durch die diversen Grundmonaden dieser individuellen Substanzen bedingt.

Leibnitz äußert nicht selten in seinen Schriften den Wunsch, es möge das unbestreitbare Gute und sehr Gute, was als ein noch unerhobener Schatz in den Werken der Scholastiker begraben liege, an's Licht gezogen werden. Dahin gehören nun wohl auch die von den Scholastikern in den der Relationskategorie vorausgehenden Erörterungen über die Qualitätskategorie regelmäßig gepflogenen Untersuchungen über die Contrarietäten des qualitativ bestimmten Seienden. Wenn nun hiebei vornehmlich an die am Dinge und Wesen des Dinges haftenden Beschaffenheiten gedacht

---

[1]) Quoique le tems et le lieu (c'est à dire le rapport au dehors) nous servent à distinguer les choses, que nous ne distinguons pas bien par elles mêmes, les choses ne laissent pas d'être distinguables en soi. *Nouv. ess., liv. II, ch. 26.*

[2]) Car s'il y avoit des atomes, c'est à dire des corps parfaitement durs et parfaitement inalterables ou incapables de changement interne et ne pouvant différer entr' eux que de grandeur et de figure, il est manifeste qu'etant possible qu'ils soient de même figure et grandeur, il y en auroit alors d'indistinguables en soi, et qui ne pourroient être discernés que par des dénominations extérieures sans fondement interne, ce qui est contre le plus grands principes de la raison. *L. c., ch. 27.*

wurde, so wird der weitere Fortschritt der Metaphysik wohl darin bestehen, die qualitativen Contrarietäten in den Essentialitäten und ideellen Bestimmtheiten des Realen und Wesenden selber zu erkennen, und die Idee der Contrapositivität zwischen göttlichem und creatürlichem Sein, und weiters innerhalb des creatürlichen Seins und Lebens in allen fundamentalen Gegensätzen des Weltdaseins und der sittlichen Lebensordnung, zur Anschauung und Geltung zu bringen.

Wir berücksichtigen nun noch in Kürze die übrigen Kategorien des ens reale, soweit das unter sie Befaßte in ontologischer Beziehung in Betracht kommt. Die beiden Kategorien des Thuns und Leidens sind nach Suarez nur ratione ratiocinata verschieden, der Sache nach hingegen von einander nicht trennbar. Die actio ist etwas vom Wirkenden und Gewirkten Verschiedenes; sie ist der ultimus actus der potentia activa, und besagt, an sich genommen, nichts Anderes als die Dependenz des Gewirkten vom Wirkenden [1]). Die specifische Diversification der Action ist von der Diversität der Ziele oder Termini in der Action abhängig. Die essentialia principia der actio sind: das Princip, von welchem sie ausgeht [2]),

---

[1]) Suarez verwirft die in Gilbert's von Poirrée Schrift de sex principiis gegebene Definition der actio = forma, per quam in materiam subjectam denominamur agere. Suarez definirt sie als modus seu dependentia ex natura rei distincta a termino facto. . . . Atque hunc modum sub nomine formae intelligendo — fügt er bei — recte dicere possumus, actionem esse formam qua principium activum primo in actum reducitur, seu esse formam, quae primo ac per seipsam fluit et per quam id quod proprie fit, ab agente manat ac pendet. *Metaph., Disp. 48, sect. 5, n. 1.*

[2]) Mit Rücksicht auf die causa efficiens der actio scheiden die Sangallenses die Actionen erstlich in actiones naturae und actiones artis, die actiones naturae in actiones animae und actiones corporis, die actiones animae in actiones animae rationalis und actiones alterius animae.

*a.* Die actiones animae rationalis sind:

1. Actiones intellectus { apprehensio; judicium { enunciativum; discursivum } }

2. Actiones voluntatis:

*α.* Volitio { circa finem { voluntas; intentio; fruitio }; circa media { consensus; electio; usus } }

*β.* Nolitio.

der Terminus als causa finalis [1]), das Passum, wenn ein solches vorhanden ist, als causa materialis [2]). Bei den immanenten Actionen fällt das Passum hinweg. Eine causa formalis der actio ist selbstver-

---

*b.* Die actiones animae sensitivae sind:

1. sensatio
2. motio spontanea
3. appetitio
   - circa bonum
     - amor
     - desiderium
     - spes
     - audacia
     - gaudium
   - circa malum
     - odium
     - fuga
     - desperatio
     - timor
     - ira
     - tristitia

*c.* Die actiones der anima vegetativa sind:

1. nutritio, cui inserviunt
   - attractio
   - retentio
   - concoctio
   - distributio
2. augmentatio
3. generatio.

[1]) Eintheilung der Actio durch die Sangallenses mit Rücksicht auf den Terminus der Action:

*a.* actio substantialis
- generatio
- corruptio

*b.* actio accidentalis
- accretio et decretio (secundum quantitatem)
- alteratio (secundum qualitatem)
- latio (motus localis)
  - simplex
    - orbicularis (ut coelorum conversio)
    - recta
      - sursum
        - simpliciter: motus ignis
        - secundum quid: motus aëris
      - deorsum
        - simpliciter: motus terrae
        - secundum quid: motus aquae
  - mixta

[2]) Die entsprechende Eintheilung durch die Sangallenses:

*a.* actio immanens: intellectio
*b.* actio transiens: calefactio.

ständlich nicht denkbar, indem die actio eine forma simplex ist [1]). Den Cartesianern gelten actio und passio nicht mehr als selbstständige Kategorien, sondern sind, soweit sie wenigstens von Körperdingen ausgesagt werden, als Species und Modi der Bewegung zu fassen [2]). Leibnitz faßt beide unter Einen Gesichtspunkt zusammen, und läßt sie, wie sich aus seinem Dynamismus hinreichend erklärt, als einen besonderen ontologischen Gesichtspunkt gelten; er adoptirt die fünf ersten aristotelischen Kategorien als maßgebende, oder wenigstens sehr brauchbare und zweckmäßige Abtheilungen ontologischer Gesichtspunkte [3]). Nach Le Roy [4]) hat man mit Campanella zwischen Actio, Operatio, Actus zu unterscheiden. Actio ist Mittheilung einer essentiellen oder mentalen Aehnlichkeit an ein Anderes als solches. Operatio ist ein einer perennen Sache eingeborner Habitus,

---

[1]) Statt dessen noch eine andere Eintheilung bei den Sangallenses:

*a.* actio instantanea, ut generatio substantialis

*b.* actio successiva { perpetua (ut conversio coelorum) / temporanea (ut operationes rerum sublunarium).

[2]) Suarez bemerkt in dieser Beziehung: Solet communiter dici, motum tribus modis spectari posse: primo, ut est ab alio, et sic vocari actionem; secundo, ut in aliquo accipitur, et sic esse passionem; tertio, ut est ipsa forma seu terminus in fieri, seu fieri ipsius formae, seu fluxus tendens in perfectionem formae, et sic habere rationem motus distinguique formaliter tam ab actione quam a passione. . . . Comparari censentur actio et passio ad motum tanquam duo modi formaliter diversi ad unum quasi materiale subjectum, quod afficiunt. . . . In hac tamen sententia, quantumvis communi, illud semper mihi visum est difficile, quia non video, in quo constituatur differentia inter passionem et motum, si cum proportione et secundum completas rationes suas sumantur. Suarez formulirt nun seine eigene Ansicht in folgenden Sätzen: Primo dicendum est, passionem et motum non distingui actualiter a parte rei, nec realiter, neque ex natura rei seu modaliter. . . . Secundo, passionem et motum proprie et complete sumpta secundum positivas rationes formales non distingui etiam ratione ratiocinata, sed appellatione tantum. . . . Tertio autem dico: Si motus secundum aliquam praecisionem aut abstractionem aut etiam secundum connotationem alicujus negationis sumatur, sic potest aliquo modo ratione distingui a passione. *Metaph., Dist. 49, sect. 2.*

[3]) Le dessein des prédicamens est fort utile, et on doit penser à les rectifier, plutôt qu'à les rejetter. Les substances, quantités, qualités, actions ou passions et relations, c'est à dire, cinq titres generaux des Etres pouvoient suffire avec ceux qui se forment de leur composition. *Nouv. ess., Liv. III, chap. 10.*

[4]) Phil. rad., tract. 2.

kraft dessen sich dieselbe in ihrem Sein erhält; Operatio ist mithin dasjenige, was die Peripatetiker eine immanente Thätigkeit nennen, deren Begriff aber mit dem von ihnen nebenher ausnahmslos giltig festgehaltenen Unterschiede der causa agens von der causa patiens im Widerspruche steht. Die seelische Thätigkeit (operatio) wird weit richtiger actus als actio genannt; der Intellect erkennt sich nicht durch eine actio, sondern durch einen actus vitalis; sein Erkennen anderer Gegenstände ist eigentlich nur Innewerden der durch Einwirkung von Außen hervorgebrachten Veränderungen in der Seele, worüber sich diese durch die Kraft des Intellectes mit Beziehung auf intellectuelle Principien (Primalitäten) aufklärt. Indem die Aristoteliker zwischen actus und actio nicht unterschieden, sind sie in verschiedene Irrthümer gerathen. Sie halten jede Bewegung für eine passio, und nehmen für dieselbe überdieß einen vom Bewegten sachlich verschiedenen Beweger in Anspruch [1]); daher ihr falsches astronomisches System und mehrere andere naturphilosophische Behauptungen, welche sich nicht rechtfertigen lassen.

Wolff handelt die Begriffe actio und passio in dem Abschnitte de modificationibus rerum simplicium ab, und setzt sie mit den Grund-

---

[1]) Multipliciter peccant sic arguentes: Primo quia non distinguunt inter operationem et passionem, inter naturalem et violentam et artificialem passionem. In mutationis enim actu agens et patiens distinguuntur, quoniam fit alienatio entitatis; in actu vero operationis non distinguuntur, quoniam fit per ipsum conservatio entitatis. Nec inconveniens est, admittere, idem esse agens et patiens cum *Telesio*, maxime si consideretur diverso respectu vid. ratione materiae et formae. Materia enim etsi unum sit cum forma in composito: considerata tamen ut ens patiens, et forma ut agens, utrumque admittit. Verum quia sub forma est semper in actu, dici non potest quod simul sit in potentia et in actu, dum cooperatur opus formae in se regnantis. *Aristotelici* autem decipiuntur nominis unitate; quando enim dicimus, ignem et coelum, et projectos lapides moveri, per verbum passivum, putant omnem motum esse passionem. Sed aliud est passio in voce, et non in re; ut cum ignis dicitur moveri sursum: aliud in re, non in voce, ut cum dicitur homo movere: aliud mistum, ut cum homo progreditur, vox enim passiva est, significatum activum: et progressus hominis ex actione animae et corporis componitur. Et cum instant, propterea motum coeli esse passionem, quia semper est in potentia ad ulteriorem motionem, iterum falluntur; non enim in passiva, sed in activa est potentia, cum non in potentia, et ut ub alio separato moveatur, sed ut a se. Quapropter errant ponentes in definitione motus actum simul conservativum et destructivum. *L. c., p. 14.*

begriffen der mathmatisch-physikalischen Dynamik in nächste Verbindung. Dieß ist einer der Gründe, aus welchen Burkhauser Wolff's Definition der actio ungenügend findet; dieselbe passe nicht auf Gott, der kein Subject von Veränderungen sei, wie Wolff im Subjecte der Action voraussetzt, wenn er die Action definirt als mutatio status, cujus ratio continetur in subjecto quod eundem mutat. Will aber Wolff behaupten, daß Gott citra mutationem sui ipsius wirke, so muß er zugestehen, daß es Actionen gebe, in deren Begriffe das Merkmal mutatio keine Stelle findet. Zudem gibt seine Definition das eigentliche Wesen dessen, was actio sei, gar nicht an, sondern erklärt nur, wodurch sie sich von anderen Denominationen des Seienden unterscheide. In Bezug auf die immanenten Actionen dringt Burkhauser darauf, zwischen actio und actus d. i. zwischen Thätigkeit und Terminus der Thätigkeit wohl zu unterscheiden; eine Mahnung, die letztlich wohl dahin abzielt, aufmerksam zu machen, daß die seelischen Thätigkeiten nicht als bloß subjective Modificationen der Seele ohne eine ihnen entsprechende objective Wahrheit zu halten seien [1]. Buffier gibt eine der Wolff'schen ähnliche Definition der actio [2]), gesteht aber, daß sie nur auf creatürliche Actionen passe; vom göttlichen Handeln sich eine klare Idee zu bilden, sei unmöglich, und selbst das creatürliche Handeln sei im Grunde etwas Unbegreifliches [3]).

Die auf das agere und pati nächstfolgenden zwei Kategorien sind das Quando und Ubi. Das Esse des Prädicamentes Quando wird nach Suarez durch die intrinseca duratio einer Sache constituirt. Das

---

[1]) Dieß wird namentlich zur Sicherstellung der objectiven Giltigkeit der sinnlichen Erfahrungskenntnisse urgirt. Quod creaturae vere ac proprie agant (sive: polleant virtute generandi) — bemerkt Mangold — communissima est philosophorum sententia, contra Cartesium ejusque asseclas; unde et in causam creatam motus tam sollicite inquirunt. *Phil., rat. et exper.* I, S. 254.

[2]) Je dis que, per rapport aux créatures, agir est en général la disposition d'un être, en tant que par son entremise il arrive actuellement quelque changement. *De prem. ver., n. 318.*

[3]) Au reste, je ne comprends pas même ce qu'est la faculté d'agir et le principe d'action dans les créatures; j'en tombe d'accord. Je sais qu'il y a dans mon âme un principe qui fait mouvoir mon corps; je ne comprends pas quel en est le ressort; mais c'est aussi ce que je n'entreprends point d'expliquer. La vraie philosophie se trouvera fort abregée, si tous les philosophes veulent bien, comme moi, s'abstenir de parler de ce qui est manifestement incomprehensible. *L. c., n. 325.*

Subject dieses Prädicamentes ist dasjenige, was eine gewisse Dauer hat; die Dauer ist in abstracto genommen Form oder Quasiform des Subjectes, welches der Kategorie des Quando unterzogen wird. Dauer besagt de formali eine positive Permanenz im Existiren, welche vom Existiren selber nur im Gedanken unterschieden werden kann, wie bereits Occam hervorgehoben hat, welcher nur darin nicht ganz genau gedacht hat, daß er durch den Begriff der Dauer unmittelbar auch schon eine Coexistenz der Succession mit der Existenz ausgedrückt fand, während der Gedanke der Succession eigentlich die Bedingung oder den Modus bedeutet, unter welchem wir uns die positive Permanenz vorstellig machen. Dem Prädicamente Quando sind alle geschaffenen durationes unterstellt, also nicht bloß die Dauer der corruptiblen Dinge, sondern auch jene der incorruptiblen (aevum), nur nicht die Ewigkeit selber, weil diese jede Art von Succession ausschließt. Die Aeviternität besagt im Unterschiede von der durch die Zeit gemessenen Dauer eine permanente, ihrer Natur nach nothwendige Dauer; demzufolge gibt es bei der sachlichen Ungeschiedenheit von Existenz und Dauer eben so viele aeva, als res aeviternae existiren, worunter nicht bloß die incorruptiblen Substanzen, sondern auch incorruptible Accidenzen zu verstehen sind. Ebenso sind die durationes der corruptiblen Dinge vielfach und mannigfaltig, wie diese selbst; die durationes derselben unterscheiden sich von den äviternen Durationen darin, daß sie ab intrinseco defectibel sind. Man kann ihnen nicht den Namen Zeit beilegen, da die Zeit eine duratio successiva bedeutet, und das Maaß jener permanenten und mit dem dauernden Dinge sachlich identischen duratio abgibt. Jene duratio successiva oder das Nacheinander der continuirlichen Zeit ist nur in der Aufeinanderfolge einer stetigen Bewegung, oder vielmehr diese Bewegung ist, sachlich genommen, die Zeit (tempus continuum), welche in eine physische und spirituelle eingetheilt wird, mit Beziehung nämlich auf den Unterschied zwischen körperlicher Bewegung und geistiger Bewegung (in mentibus angelorum).

Dieser Theorie wird von anderen Ordensgenossen Suarez' widersprochen. Salas, Rubio, die Conimbricenses, Arriaga, Compton u. A. behaupten einen sachlichen Unterschied zwischen der Sache und ihrer Dauer. Der wesentliche Inhalt der zur Begründung dieser Unterscheidung beigebrachten Argumente ist, daß das Quando etwas Zufälliges, und äußerlich zur Existenz des Dinges Hinzutretendes sei. Auch A. Mayr ist noch dieser Ansicht, und vertritt sie als die unter den Scholastikern gewöhn-

lichere. Die Cartesianer sind natürlich entgegengesetzter Ansicht; Legrand definirt die Dauer als die actuale Perseveranz des existirenden Dinges; im Existiren liegt auch bereits der Begriff des zeitweiligen Dauerns enthalten; gerade so, wie im Begriffe des Körpers die Unausgedehntheit. Buffier gibt eine ähnliche Definition: Dauern heißt exister sans être detruit; das Maaß der Dauer ist die Zeit, die nichts anderes als die regelmäßige Wandlung einer sinnefälligen Sache ist [1]). Wolff bezeichnet die Dauer als Continuation der Existenz, und schließt in den Begriff der Dauer [2]) bereits den Begriff der imaginären Zeit ein. Die Zeit selber definirt er als ordo successivorum in serie continua, und bezeichnet sie als etwas von den Dingen und deren Existenz Verschiedenes. Burkhauser schlägt eine Aenderung der Leibnitz-Wolff'schen Definition der Zeit vor, und definirt sie als series mutationum successivarum. Series passe besser als ordo; soweit, als die Zeit wirklich etwas ist, könne sie nur eine series genannt werden. Ebenso sei es sachgemäßer, von mutationibus successivis als von rebus successivis zu reden; denn zur Vorstellung von der Zeit kommen wir nur zufolge der Wahrnehmung von Veränderungen, und gäbe es auch nur Ein Wesen, welches solche Veränderungen in sich wahrnähme, so würde es eine Vorstellung von der Zeit haben. Keineswegs würden wir jedoch — fügt Storchenau mit Leclerc, Locke's Ausleger bei — durch blosse innerliche Wahrnehmungen von Veränderungen ein objectives, gemeingiltiges Maaß der Dauer von Dingen und Vorgängen gewinnen; ein Gedanke, welchen auch der Ausruf des Dichters andeutet: O vita misero longa, felici brevis! Zur Messung der Dauer einer res temporanea — bemerkt Stattler — dient jede gleichförmige Bewegung, d. h. jene, welche in allen ihren einzelnen Stadien dasselbe Maaß der Dauer einhält. Jedes dieser Stadien schließt unzählig viele kleinere ein, nur nicht unendlich kleine; denn ein unendlich Kleinstes schließt

---

[1]) J'admire donc que tant de philosophes aient parlé du temps et de la durée comme des choses inexplicables ou incompréhensibles: si non rogas, intelligo, leur fait-on dire, et selon la paraphrase de Locke, plus je m'applique à découvrir la nature du temps, moins je la conçois. Le temps qui découvre toutes choses ne saurait être compris luis même. Cependent, à quoi se réduisent tous ces mystères? A deux mots que nous venons d'exposer (Siehe oben im Texte). *De prem. ver., n. 372.*

[2]) Duratio est existentia, qua rebus pluribus successivis quid coexistit, seu simultanea existentia cum rebus pluribus successivis. *Philosophia prima,* §. 578.

einen logischen Widerspruch in sich, und eben so könnte eine aus solchen Theilen bestehende Dauer gar nicht zu Ende gehen, was sich gleichfalls widerspricht [1]).

Unter dem Ubi — bemerkt Suarez [2]) — versteht man einen von Substanz, Quantität und übrigen Accidenzen eines Dinges verschiedenen Modus, vermöge dessen dasselbe an einem bestimmten Orte ist. Dieser Modus resultirt jedoch nicht formaliter aus dem Umgebensein von einem äußeren Raume, obwohl dieß, mit Ausnahme der letzten Himmelssphäre, an allen Dingen statt hat. Man wird also sagen müssen, dem Körper als solchem komme das Räumlichsein zu, obwohl er nicht nothwendig im Raume d. h. vom Raume umgeben ist. Auch die reinen Geister können im Raume gegenwärtig sein, den Ort verändern, und das Vermögen hiezu kommt ihnen realiter und intrinsece zu. Die Präsenz eines Engels an einem Orte schließt das simultane Ibi eines anderen Geistes oder Körpers nicht aus, während die Präsenz eines Körpers an einem bestimmten Orte die simultane Präsenz eines anderen Körpers ausschließt. Der Quantität und den übrigen Accidenzen muß man ein vom Ubi der Substanz verschiedenes Ubi zuschreiben, wie sich bereits aus der Transsubstantiationslehre ergibt, und durch andere Gründe erhärten läßt. Denn die Substanz kann ohne Quantität gedacht werden, und in Kraft der göttlichen Allmacht sogar ohne Quantität existiren. Eben so könnte Gott umgekehrt eine Qualität z. B. Weisheit ohne die sie tragende Quantität und Substanz an einem bestimmten Orte conserviren u. s. w. Von der Kategorie Ubi [3]) ist die

---

[1]) Ueber verschiedene andere, die scholastische und nachscholastische Philosophie betreffende Erörterungen über Zeit und Raum, vgl. Gesch. d. Thom., S. 690 ff.

[2]) Metaph., Disp. 51.

[3]) Diese Kategorie wird von den Sangallenses näher so specificirt:

**A. Ubi, absolute sumtum.**

*a.* Ubi commune

1. in aëre
   - in urbe
     - sub tecto
       - publico
         - sacro
           - in templo
           - in coemeterio
         - profano
           - in curia
           - in schola
       - privato
         - in domo propria
         - in domo aliena
     - sub dio
       - in foro
       - in platea
   - extra urbem

prädicamentale Bestimmtheit des Situs nicht sachlich, sondern nur ratione verschieden, und bedeutet den durch Ubi bezeichneten Modus mit Rücksicht auf die aus localer Coordination der Theile entspringende Disposition einer Sache [1]).

Unter die von späteren Scholastikern aufgeworfenen Fragen bezüglich der Ubi gehört jene, ob ein Ding sein könne, ohne irgendwo zu sein? Oviedo, Moncäus [2]), Meratius [3]) bejahen die Frage; Suarez, Molina, Arrubal Bubalus [4]), Coninck, Hurtado, Arriaga, Compton stellen es in Abrede.

---

- 2. extra aërem: in aqua / in terra / in igne

*b.* Ubi proprium
- 1. sacramentale (corporis Christi)
- 2. circumscriptivum: reale (cujuslibet corporis sub coelo) / imaginarium (coeli empyrei)

**B. Ubi respective sumtum:**

| | |
|---|---|
| 1. supra | 4. ad sinistram |
| 2. infra | 5. ante |
| 3. ad dexteram | 6. retro. |

[1]) Die Sangallenses specificiren den Situs folgendermaßen:

*a.* situs proprius, v. c.: erecto capite, in homine / prono corpore, in belluis

*b.* situs fortuitus
- 1. spontaneus in rebus animatis:
  - statio
  - sessio
  - cubatio:
    - naturalis: supina / prona
    - non naturalis (v. c. si pedes altiores sint capite)
  - inclinatio: in anteriorem partem / in posteriorem partem / in latera
- 2. artificiosus in rebus inanimatis: domus bene sita / templum male situm / arx optime sita etc.

[2]) Philippus Moncäus: S. J., lehrte die Theologie zu Pont-a-Mousson, Flêche und Paris († 1622), und hinterließ: Disputationes theologica in aliquot selectas D. Thomae quaestiones. Paris, 1622.

[3]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 440.

[4]) Stephanus Bubalus *de Cancellariis* S. J., Rector des Collegium Romanum († 1634), hinterließ: Commentationum angelicarum in universam Doctoris Angelici tractionem de angelis tomus primus.

Gregor von Nazianz, Augustinus und andere heilige Väter sagen passim: Quod nullibi est, non est. Wäre ein Geschaffenes nirgend anderwo, so müßte es wenigstens vor Gott (Deo praesens) sein, sofern Gott in ihm innerlichst gegenwärtig ist. Bei zusammengesetzten Dingen ist eine Ubicatio schon vollends undenkbar, wie unmittelbar einleuchtet [1]). Mit Arriaga will Compton, unter Widerspruch der meisten neueren Scholastiker, aufrecht halten, daß die Ubication nicht bloßer Modus, sondern eine vom ubicirten Dinge sachlich verschiedene Form des Dinges sei; als Grund hiefür genügt ihm, daß auch die seelischen Functionen und Acte des Intellectes gemeinhin nicht für bloße Modificationen gelten. Das directeste Gegentheil dieser Behauptungen ist die Ansicht der Cartesianer, welche das scholastische Ubi als besondere Kategorie ganz aufheben, da es ihnen zufolge nur die Oberfläche des Körpers, und diese nichts anderes, als die Gränze seiner räumlichen Ausdehnung ist. Die Ausdehnung des Körpers constituirt den locus internus des Körpers, die Oberfläche den locus externus desselben. Den Engeln wird die Möglichkeit einer örtlichen Existenz abgesprochen; sie können nur durch ihr Wirken irgendwo sein. Wolff lobt an Cartesius, daß dieser eingesehen, der Raum sei nichts von den Dingen sachlich Verschiedenes; es habe ihm aber an einem deutlichen Begriffe des ordo gefehlt, und deßhalb sei er nicht auf die richtige Definition des Räumlichsein's als ordo rerum simultanearum gekommen [2]),

---

[1]) Ein anderes Argument bei Compton: Si Deus ubicationem a magna parte solis nobis abversa tolleret, vel nos adverteremus, aut saltem Deus videret hiatum et vacuum in sole vel non. Si non, ergo eodem adhuc loco remanet pars illa solis quo ante; si ita, ergo reliquit locum priorem, ergo habet aliquam ubicationem. Idem argumentum fieri posset de quinque Angelis, quorum singuli occuparent spatium palmare, et ita rectâ linea sese invicem immediate sequerentur, ut ne minimum inter eos intervallum relinqueretur. Si enim Deus ab angelo aliquo intermedio ubicationem tolleret, vel videret spatium aliquod vacuum, quod prius occupatum fuerat ab angelo, vel non; et sic recurrunt responsiones jam datae. *Philos. univ., Disp. 33, sect. 5, n. 9.*

[2]) Leibnitius in scripto tertio adversus Clarkium §. 4, spatium definit per ordinem coexistentiarum, seu ordinem rerum simul existentium, quatenus simul existunt; in epistola vero ad Remondum per ordinem coexistendi. Quae definitio a nostra minime differt, vi definitionis simultaneorum. Ego entia distinxi in simultanea et successiva, experientia duce, atque adeo cum perinde ordo sit simultaneorum quoad coexistentiam ac successivorum quoad successionem; ideo in definitione quoque spatii simultanea opposui successivis, ut analogia,

welcher ordo als solcher allerdings sowohl von den rebus simultaneis als von deren Existenz zu unterscheiden ist. Das Richtige bei Cartesius ist, daß er den Raum von der Möglichkeit der Coexistenz und von der Aufeinanderbeziehung der coexistirenden Dinge ableitete; ungenügend ist es, daß er die Vorstellung des ordo von jener der simultanen Dinge und deren Existenz nicht abzutrennen wußte. Gleichwohl brach auch diese Erkenntniß stellenweise bei ihm durch, obschon er durch Annahme der Aristotelischen Raumvorstellung, die er mit seiner eigenen verband (locus externus, locus internus) sich die consequente Festhaltung und Durchbildung der richtigen Ansicht unmöglich machte [1]). Burkhauser [2]) ändert die Leibnitz-Wolff'sche Definition des Raumes in ähnlicher Weise ab, wie jene der Zeit; er definirt den Raum als series rerum simultanearum. Der Raum sei, wie Clarke gegen Leibnitz richtig hervorhebe, ein Quantum, mithin der Mehrung und Minderung fähig — eine Eigenschaft, welche sich mit dem Begriffe des Raumes als einer series, keineswegs aber mit dem Begriffe des Raumes als eines ordo vereinbaren lasse. Stattler erklärt die Räumlichkeit der Welt als Folge des örtlichen Außereinanderseins ausgedehnter Dinge, und dieses aus der Impenetrabilität der ausgedehnten Dinge. Nicht im ordo simultaneorum — bemerkt Stattler gegen Wolff — sondern im discrimen locorum rerum simultanearum besteht das Wesen des Räumlichseins; eben dieses Geschiedensein ist erklärender Grund des Räumlichseins. Dieses Geschiedensein beruht — bemerkt Stattler weiters gegen Kant — auf der Unvereinbarkeit der Be-

---

quae inter notionem spatii ac notionem temporis intercedit, clarior evaderet, atque modus, quo ad utramque pervenitur, manifestior esset. *Ontologia*, *§. 589.*

[1]) Cartesius jam monuit, dum de loco loquimur, nos non tam ad figuram et magnitudinem corporis, quam ad ejus situm attendere, praecisis figura et magnitudine. Si quid vero consideramus praecisa figura et magnitudine, id instar puncti consideramus. Et astronomi loca stellarum instar punctorum considerant, centra adeo earundem supponentes ibidem, ubi eorum loca esse dicuntur. Imo in communi quoque sermone non attendimus ad magnitudinem corporum, dum de eorum loco loquimur, quoniam frequenter dicimus rem unam in locum alterius succedere, quamvis non sit ejusdem magnitudinis ac figurae; id quod jam observavit Cartesius (Princ. part. 2, §. 14), etsi §. 15 locum externum, quem vocat, cum *Aristotelicis* definiat per superficiem, quae proxime ambit locatum, non satis perpendens, quae paulo ante dixerat. *Ib.*, *§. 608.*

[2]) Ontologia, §. 282.

stimmungen des individuellen Körperdinges mit jenen anderer Körperdinge. Numerisch unterschiedene Dinge sind nur dadurch möglich, daß jedes derselben an seinem besonderen Orte außer dem anderen Dinge ist; mithin müssen sie in ihrem Außer- und Uebereinandersein einen Raum ausmachen; und dieß ist die Ursache, daß wir uns durch unsere äußeren Sinne nichts ohne Raum vorstellen können. Die subjective Nothwendigkeit der Raumvorstellung erklärt sich demnach aus der objectiven Wahrheit und Giltigkeit des Begriffes vom Raume.

Die Kategorie des Habitus als eines dem Dinge äußerlich Angethanen hat keine sonderliche ontologische Bedeutung [1]). Suarez faßt das Gemeinsame der unter die Kategorie des Habitus fallenden Besonderheiten im Begriffe des Schmuckes zusammen. Arriaga erklärt, daß diese Kategorie keinen von den Ubicationen des Menschen und seines Kleides verschiedenen Modus ausdrücke [2]).

Die entia rationis sind bloße Gedankendinge, welchen eine Entität nur analogischer Weise beigelegt wird. Das ens rationis gelangt zu seinem Sein durch einen Act des Intellectes, indem es sich aus einem conceptus formalis desselben als Denkobject heraussetzt; insofern hat es, obwohl an sich aller Realität ermangelnd, gleichwohl ein esse objectivum, dessen causa efficiens die auf den conceptus formalis abzweckende Action des Intellectes

---

1) Gleichwohl specificiren die Sangallenses auch diese Kategorie noch näher:
*a.* Habitus indumenti.
1. indumentum domesticum
*α.* secundum totum { tunicatio / palliatio }
*β.* secundum partes { pileatum esse / calceatum esse etc. }
2. indumentum militare { secundum totum: armatus esse / secundum partes: galeatus esse }
*b.* Habitus ornamenti, v. c. esse { coronatum / mitratum / annulatum etc. }

2) Gelegentlich eine polemische Bemerkung Arriaga's gegen Suarez: Ait P. Suarez (Disp. 53, sect. 2, n. 14), arma defensiva sola, non vero offensiva, pertinere ad hoc praedicamentum, quasi utrumque proprie non sit habere arma, et utrumque non sit quid reale separabile ab homine. Ergo idem est de utrisque dicendum, sicut et de statua vestita, et de quavis re habente aliquid aliud: scil. illud *habere* esse denominationem desumtam ab ubicationibus rei habitae, et subjecti habentis illam, nulla alia superaddita entitate. *Curs. phil., p. 1008.*

ist. Die entia rationis lassen sich eintheilen in solche, die irgend ein sachliches Fundament haben, und in andere, die desselben völlig entbehren d. h. reine Fictionen sind. Erstere sind: Negation, Privation, Relation. Negation und Privation können im Gegensatze zur Relation absolute entia rationis genannt werden, und unterscheiden sich unter einander dadurch, daß wohl die Negation nicht aber die Privation irgend etwas extra commune subjectum Seiendes bedeuten kann. In den Fällen, in welchen der angegebene Unterschied nicht Statt hat, sind Negation und Privation nicht essentialiter verschieden, sondern nur gemäß der Verschiedenheit der Formen, welchen sie entgegengesetzt sind. Allein selbst dieser Unterschied kann wegfallen, und nur der Unterschied der Subjecte, von deren einem etwas privativ, vom anderen negativ ausgesagt wird, übrig bleiben; so z. B. wenn die negatio visûs vom Engel negativ, vom Menschen privativ ausgesagt wird. Die relationes rationis werden eingetheilt in solche, welche des sächlichen Fundamentes gänzlich entbehren und in andere, die desselben nicht ganz ermangeln. Zu ersteren gehören z. B. die zwischen mehreren entibus rationis als statthabend gedachten Relationen. Die Relationen der zweiten Art können abermals nach Verschiedenheit ihrer Fundamente, oder im Gegentheile nach den Varietäten der Mängel an dem, was zu einer relatio realis gefordert wird, unterschieden werden. Dahin gehören die Relationen, welche einer Sache mit Rücksicht auf einen nicht existirenden Terminus beigelegt werden, möge nun dieser Terminus etwas Mögliches oder etwas Erdichtetes sein; ferner die umgekehrte relatio non entis ad ens; sodann die zwischen zwei wirklichen aber nicht real geschiedenen Dingen als statthabend gedachte Relation, möge sich diese auf rein nur im Gedanken aufgefaßte Unterschiede (distinctio rationis ratiocinantis) oder auf eine wenigstens virtuell in der Sache selber begründete Unterscheidung (distinctio rationis ratiocinatae) beziehen; ein weiterer Fall ist jener, wenn beide auf einander bezogenen Gegensatzglieder wohl reell von einander verschieden, aber nicht innerlich auf einander bezogen sind (z. B. relatio signi ad placitum, domini ad servum); sodann die relationes non mutuae (z. B. visi ad videntem, scibilis ad scientiam, Dei ad creaturas existentes); endlich die intentiones logicales, welche remote in der Sache, proxime in einer denominatio extrinseca gegründet sind. Diese gliedern sich abermals nach den drei Functionen des Intellectes: apprehensio, judicium, ratiocinatio. Aus der ersten der genannten Functionen resultiren die relationes generis,

speciei, der Definition, des Definirten u. s. w.; aus der zweiten Function die Relationen von Subject, Prädicat, Copula; aus der dritten Function die relationes antecedentis, consequentis, medii, extremitatis u. s. w. Diese intentiones logicales werden speciell secundae intentiones genannt, weil sie aus einer zweiten nachfolgenden geistigen Bearbeitung des unmittelbaren sachlichen Bewußtseins entspringen, und zwar entweder aus der Wahrnehmung einer reellen Uebereinstimmung (intentio generis, speciei u. s. w., überhaupt abstractio universalis), oder einer reellen Identität oder Einigung (Aussage des Prädicates vom Subjecte) oder einer wirklichen Abfolge unius ab alio, oder einer Concomitanz u. s. w. (Schlußfolgerung.)

Eine unter den Scholastikern controvertirte Frage war, ob die entia rationis bloß durch den Intellect, oder auch durch den inneren und äußeren Sinn hervorgebracht werden könnten? Hurtado stellt es Suarez gegenüber in Abrede. Arriaga vertheidiget Suarez Ansicht. Hurtado irre, wenn er meint, daß der äußere und innere Sinn nichts affirmire oder negire, keine Einigung zweier Dinge auffasse u. s. w. Es ist kein Zweifel, daß die äußeren Sinne nicht bloß das Ding, sondern auch die Ubication desselben auffassen [1]). Eben so richtig schreibe Suarez dem inneren Sinne das Vermögen zu, entia rationis zu produciren; denn die Einbildungskraft hat das Vermögen, Bilder unmöglicher Objecte zusammenzusetzen, wie sich am Hunde zeigt, der im Schlafe bellt, einen bestimmten Ort ohne sichtlichen Grund meidet [2]) u. s. w. Dieser Ansicht wird von Compton widersprochen; einzig mit Hilfe des Intellectes könne die Production der entia

---

[1]) Nam brutum v. c. ovis non solum apprehendit lupum ut sic (alias non sciret quod deberet fugere ut illum vitaret), sed illum apprehendit in tali loco, ideo fugit ad contrarium, ergo apprehendit unionem talis loci cum lupo, non enim solum apprehendit lupum et locum dextrum v. c., hoc enim contingit etiam respectu sinistri, sed apprehendit lupum ibi; hoc autem est falsum, ergo facit ens rationis in prima acceptione ab Hurtado tradita. *Cursus philosophicus, p. 1013.*

[2]) Fallitur canis reputans umbram hominis esse hominem illum, a quo fustibus acceptus fuit, certe in illo casu habet canis hanc apprehensionem complexam: Ab illo fui laesus, atqui ibi conjugitur percussio vel ictus ut proveniens ab illa umbra; hoc autem repugnat. Umbra enim, cum sit nihil, non potest dare ictus; ergo conjunxit canis ibi duo compossibilia, et consequenter fecit entia rationis etiam rigorosa. *Ibidem.*

rationis zu Stande kommen [1]) Ob auch der ungeschaffene Intellect entia rationis producire? Morawski [2]) behauptet, daß den Negationen, die nicht bloß negationes fictitiae oder negationes intentionales seien, die allgemeinen Eigenschaften des Seienden: unum, verum, bonum zukommen; eine Ansicht, welche im Ganzen und Allgemeinen von Mlodzianowski [3]) bestätiget wird.

---

# Achtes Capitel.

## Fr. Suarez' physikalische Aetiologie und deren Verhältniß zu den einschlägigen Erörterungen der späteren scholastischen und nachscholastischen Philosophie.

Die Aetiologie ist die Lehre von den Ursachen dessen, was ist. Ursache wird von Suarez [4]) definirt als principium per se influens esse in

---

[1]) A fortiori patet, imaginativam aliorum animalium entia haec chimaerica facere non posse. Licet enim somnient, ut videmus in canibus qui subinde in somnis latrant, sicque aliqua tunc imaginentur, et forsan monstra: item cum imaginem vident in pariete depictam ex capite leonis, corpore capreae et pedibus equi, fugiunt vel prosequuntur, ergo aliquid hujusmodi tunc imaginatione sibi formant, sicut etiam ludicris quibusdam spectris aves a frugibus et arboribus arceri cernimus; in his tamen omnibus non formant ens rationis seu chimaericum, sed externam tantum earum rerum figuram concipiunt, quae non est ens impossibile, cum illam pictor penicillo assequatur. Ut vero fiat ibi ens fictum, apprehendi illae partes debent ut intra se habitudinem dicentes, et ut unione ficta conpunctae, quod etiam hominis imaginativae sine rationis cooperatione repugnat, ut diximus: licet fortasse dici posset, perfectiorem esse hominis imaginativam imaginativa aliorum animalium, utpote quae non solum immediate ad actus intellectus disponit, sed semper cum intellectu operatur, sicut et intellectus cum illa. *Phil. univ., p. 76. 77.*

[2]) Johann Morawski S. J. († 1700): Philosophiae totius principia per quaestiones de Ente in communi. Posen, 1660. — Außerdem existiren von ihm mehrere Controversschriften gegen die polnischen Protestanten, und theologische Commentare über Thomas Aq. Vgl. Backer III, S. 501—506.

[3]) Attendendo ad negationes inexistentes entibus positivis, ex dictis etiam immediate responderi potest, quod haec attributa a parte rei conveniant negationibus, in quantum dicunt in recto aliquid positivum et ens. Attendendo autem ad negationes non inexistentes entibus positivis conveniunt haec attributa imitative et secundum esse positivum. *Praelect. philosoph., Tract. I, disp. 5, p. 211.*

[4]) Metaphys., Disp. 12.

aliud. Das per se influere drückt aus, daß die privatio und jede accidentelle Ursache aus dem Begriffe einer wahrhaften Ursache des Seienden ausgeschlossen sei. Man unterscheidet vier Arten von Ursachen, causa materialis, formalis, efficiens, finalis. Es versteht sich von selbst, daß nur von Ursachen des Geschaffenen die Rede sein könne; das göttliche Sein hat keine Ursache, und eben so wenig kann das Hervorgehen der Personen in Gott ein Causirtwerden genannt werden, indem das dem Sohne und Geiste mitgetheilte göttliche Sein kein anderes, als jenes des Vaters und des Sohnes ist. Von einer materialis causa kann nur in Hinsicht auf materielle Substanzen die Rede sein [1]). Causa materialis der materiellen Substanzen ist die materia prima, welche in denselben nothwendig als subjectum primum aller Formveränderungen vorausgesetzt wird. Denn sonst müßten ja Corruption und Generation als Annihilation und Creation genommen werden, was dem natürlichen Verstande widerstreitet. Wäre die Corruption, z. B. Zersetzung der genossenen Nahrung eine völlige Annihilation derselben, so wären Ernährung und Wachsthum etwas Undenkbares; alle Wesenswandlungen wären, wenn es keine materia prima gäbe, Transsubstantiationsacte u. s. w. Da alle sinnefälligen Körper und Elemente der sublunarischen Sphäre in einander substanziell transmutirt werden können, so kann keiner aus ihnen die materia prima d. i. das letzte Subject der sublunarischen Dinge sein. Die materia prima kann nicht selber ein Körper sein — nicht etwa die Substanz aller generablen und corruptiblen Dinge, weil diese sonst untereinander nicht substanziell und essentiell verschieden sein könnten. Eben so wenig läßt sich annehmen, daß sie als Substanz mit den hinzutretenden substanziellen Formen zu neuen Substanzen zusammengesetzt würde. Denn entweder wäre sie bereits an sich etwas aus Act und Potenz Zusammengesetztes, oder sie wäre an sich etwas Einfaches. In ersterem Falle wäre nicht sie, sondern ihre Potenz die prima causa materialis. Ferner wäre für jeden Fall, sei sie etwas Zusammengesetztes oder Einfaches, das durch hinzutretende Formen aus ihr Gemachte kein unum per se, sondern ein unum per accidens; ja eine solche nachfolgende Formirung ist für den Fall, daß sie etwas Einfaches, also in completo et perfecto actu wäre, geradezu unmöglich. Eben so wenig läßt sich annehmen, daß der materia prima vor ihren specifischen Formationen eine generische Form als forma imperfecta zukomme. Denn eine solche

---

[1]) Disput. 12.

generische Form, welche dem informirten Stoffe nicht zugleich einen specifischen Charakter ertheilte, ist gar nicht denkbar, alle substanziellen Formen haben eine von der Materie und von anderen Formen sachlich verschiedene eigene Entität. Daraus geht nun zugleich auch hervor, daß man der materia prima eine ihr unabhängig von der Form zukommende actuale Entität der Essenz nicht absprechen könne, die, weil nicht durch die Form causirt, als Setzung der schöpferischen Thätigkeit Gottes angesehen werden muß. Als causa kann die Materie in doppelter Beziehung betrachtet werden, in Beziehung auf das fieri und auf das esse der generablen Dinge; in Beziehung auf das fieri ist sie causa als via ad compositum (ex materia et forma), in Beziehung auf das esse ist sie causa als pars componens. Die Materie causirt unmittelbar durch sich selbst und durch ihre Entität, läßt also in ihrem Causiren keine Unterscheidung zwischen einer proxima und einer principalis ratio causandi zu; sie ist wesentlich nur Potenz, und nichts Anderes als dieß, obwohl sie dieß reell und entitativ ist. Ihre Causalität im fieri der Form und des Compositum aus Materie und Form ist die Generation als etwas wesentlich von der Materie Abhängiges; ihre Causalität in facto esse ist die Union der Form mit der Materie, sofern diese Union materialiter durch die Materie vermittelt wird und kraft dieser Vermittelung die Form von der Materie abhängig ist. Daß die himmlischen Körper gleich den irdischen aus Materie und Form zusammengesetzt seien, ist wohl wahrscheinlich, aber nicht streng erweisbar; daß die Materie der Himmelskörper von jener der irdischen verschieden sei, wird sich kaum in Abrede stellen lassen.

Der Begriff der materia prima als letzten Subjectes der Körperdinge, der irdischen namentlich, wurde jederzeit angestritten, so oft die peripatetisch-scholastische Philosophie angestritten wurde, somit auch bereits im XVI. und XVII. Jahrhunderte. Arriaga [1]) widerlegt die Einwürfe des Antiperipatetikers Gomez Pereira [2]), welcher die materia prima für ein Product aus der Coalescenz der vier Elemente hält. Diese Ansicht — antwortet Arriaga — verträgt sich nicht mit den Lehren des christlichen Glaubens. Denn aus ihr würde folgen, daß von einem in seine Elemente:

[1]) Curs. phil., S. 284.

[2]) Gomez Pereira, ein spanischer Arzt aus dem 16. Jahrhunderte, der neben verschiedenen anderen Paradoxen auch die Seelenlosigkeit der Thiere behauptete. Das philosophische Hauptwerk seines Lebens ist: Antoniana margarita de immortalitate animae, opus physicis, medicis ac theologis utile et necessarium.

Feuer, Erde u. s. aufgelöstem Körper schlechthin nichts mehr übrig wäre; die Asche z. B. von Körpern der Heiligen wäre eben nur das Erdelement als solches, keineswegs aber ein letzter Rest des aufgelösten Körpers, mithin die Reliquienverehrung etwas Widersinniges. Abgesehen hievon ist Pereira's Erklärung der materia prima philosophisch gar nicht zulässig, sondern geradezu absurd. Pereira kann nicht sagen, daß die Elemente in der aus ihnen gebildeten Materie sich penetriren; denn für diesen Fall wäre Pereira's Behauptung unwahr, daß durch Verbrennung das Feuer aus dem Holze entbunden werde, um einen Ort zu haben, an welchem es sei, denn es hätte ja sein Ubi schon im Holze. Penetriren sich aber die Elemente der Materie nicht wechselseitig, so ist ein Theil derselben z. B. des Menschenkörpers, bloß Erde, ein Theil bloß Feuer, Wasser oder Luft, während doch schon die Erfahrung eine Homogeneität aller einzelnen Theile eines Naturgegenstandes aufweist. Weiters läßt sich auch nicht erklären, woher die in der aus Feuer erzeugten Kohle vorhandenen Bestandtheile von Luft, Wasser und Erde kommen, wenn man nicht eine allen Elementen gemeinsame materia prima als beharrendes Subject der Verwandlung annimmt.

Die Cartesianer erklären die materia prima für eine unnütze Fiction, die zur Erklärung der Naturerscheinungen nichts beiträgt. Cartesius weist darauf hin, daß die Physik während der vielen Jahrhunderte, in welchen die Scholastik die Herrschaft hatte, gar keine Fortschritte gemacht habe. Die substanzielle Mutation darf nicht als Beweis für die Nothwendigkeit des Begriffes der materia prima angeführt werden, bemerkt Legrand; denn jene Mutation besteht lediglich darin, daß ein Körper gewisse Theile abgibt und andere an deren Stelle treten. Die Materie ist nichts Anderes, als die Körperlichkeit, und das Wesen derselben die Ausgedehntheit. Leibnitz [1]) unterscheidet die Ausdehnung von der Materie; die materia prima oder die primitive passive Potenz bestehe nicht in der Ausdehnung, sondern in dem Verlangen nach Ausdehnung, und erfülle die primitive active Potenz oder die Entelechie, so daß hieraus die vollkommene Substanz oder Monas resultirt. Aus der eigenthümlichen Verbindung mehrerer Monaden mit einander resultire die materia secunda mit ihren derivirten Kräften, Actionen und Passionen. Wolff [2]) definirt die Materie als ex-

---

[1]) Ep. ad des Bosses, Opp., p. 436.

[2]) Cosmologia, §§. 141. 178. 241 ff.

tensum vi inertiae praeditum. Die Materie und die vis activa der Körper sind keine Substanzen, und conficiren auch nicht die Substanzialität des Körpers, welche letztere vielmehr aus der Aggregation einfacher Grundwesen zu erklären ist. Diese Grundwesen nennt man die Elemente des Körpers [1]). Die Elemente sind ohne Ausdehnung, Größe und Figur, füllen keinen Raum aus, und entbehren der inneren Bewegung. Durch ihre Untheilbarkeit unterscheiden sie sich von den materiellen Atomen, deren Beschaffenheiten letztlich aus den einfachen Grundwesen zu erklären sind. Von den Atomen oder corpusculis primitivis sind die corpuscula derivativa zu unterscheiden, welche Zusammensetzungen aus den corpusculis primitivis sind. Aus den Qualitäten und der Zusammensetzungsart der corpuscula derivativa lassen sich die an den sinnefälligen Körpern wahrnehmbaren Unterscheidungen erklären. Die auf diese Erklärungsart gebaute Erkenntniß heißt die Corpuscolarphilosophie, die ihre Sätze aus mechanischen [2]) und physischen [3]) Principien begründet. Diese Principien sind ausreichend, und man kann hiebei, ohne Schaden für die philosophia naturalis, die Frage nach der Qualität der Elemente und nach der Existenz der Atome vor der Hand auf sich beruhen lassen [4]).

---

[1]) Inter recentiores *Henricus Morus* in Enchiridio Metaphys., etsi cum Atomistis particulas adeo minutas, ut ulterius naturaliter dividi non possint, elementa rerum materialium faciat, ea Monades appellat. Exemplum ejus secutus est *Leibnitius* et rerum materialium principia similiter Monades vocat jure potiori, cum ipse non alia agnoscat nisi substantius simplices. Unde Monades definit, quemadmodum nos ens simplex definimus. Sed nos elementorum appellatione contenti monadum nomine non utemur. *Cosmologia,* §. 182.

[2]) E. g. Figura corpusculorum derivatorum, ex quibus corpus aliquod observabile constat, eorundem magnitudo et situs ad se invicem in compositione corporis dicuntur principia mechanica. Quicquid adeo per ea explicare valemus, illud mechanice explicamus. *L. c., §. 237.*

[3]) Enimvero si ponamus corpuscula ista esse elastica et rationem elasticitatis vel dare non possumus, vel ubi ad eam in explicandis phaenomenis corporis ex illis compositi recurrendum, mechanicam elateris explicationem non moramur; elater corpusculi est principium physicum. *Ibidem.*

[4]) Non tamen ideo existimandum est, omnem de elementis rerum tractationem esse inutilem. Praeterquam enim quod generalis eorundum cognitio in Theologia naturali inexspectatum prorsus ad res maxime arduas demonstrandas utilitatem affert; errorem quoque circa phaenomena generalia committendum prohibet, qui praejudicia plurima gignit, unde in metaphysicis difficultates oriuntur, qualis est ille Philosophorum labyrinthus de compositione et

Stattler [1]) wiederholt diese Theorie von der Materie und den Elementen, und fügt die Lehre von den materiis primigeniis sensibilibus oder chemischen Grundstoffen bei, welche nach ihm möglicher Weise gleichfalls schon aus corpusculis derivativis zusammengesetzt, sonst jedoch gleichartig sind, wenigstens nicht in ungleichartige Theile sich auflösen lassen. So hätten wir denn in Stattler's Ansicht eine Vermittelung der Cartesisch-mechanistischen, Leibnitz-Dynamischen und der chymistischen Naturansicht. Ueberhaupt trifft man in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts kaum irgendwo mehr auf ein strictes Festhalten an den peripatetischen Principien über die metaphysischen Principien der Körperlehre; nach Mangold gibt es zwar Viele, welche im Streite der Meinungen die größere Summe des Wahren bei den Peripatetikern suchen, gleichwohl aber sehen sich die Peripatetiker selber zu mancherlei Zugeständnissen an die erweiterte physikalische Erfahrungserkenntniß genöthigt, und suchten die Principien der mechanischen Naturauffassung mit jenen der peripatetischen Philosophie zu vermitteln [2]). Liberatore [3]) ist der Ueberzeugung, daß man sich der peripatetischen Lehre von Materie und Form mit Unrecht entschlagen haben. Abgesehen davon, daß die Unterscheidung von Stoff und Form eine von allen irgendwie gearteten physikalischen Grundansichten unabhängige Geltung und Wahrheit behaupte, lasse sich jedwede Theorie, die sich auf die Annahme von Monaden, Moleculen, Atomen stütze, positiv als unzureichend und verfehlt nachweisen [4]). Was insbesondere die Molekeln anbelangt, so müssen

---

resolutione continui, et in physicis entia imaginaria Mathematicorum cum realibus in universo existentibus confunduntur, atque notio directrix in veris phaenomenorum specialium rationibus investigandis aegre admittitur. *Cosmologia, §. 234.*

[1]) Cosmologia, §§. 180 ff.

[2]) Permulti peripateticum prae ceteris systema amplectuntur; quamquam nec ipsis recentioribus Peripateticis animus sit defendere, quod omnia in hoc universo sine selectu atque discrimine exaggerata quapiam qualitatum farragine scateant; in eo potius illi sunt, ut suo cum systemate mechanicam philosophandi methodum amico foedere valeant conciliare. Et sane cum hoc ipso systemate omnino stare videtur Recentiorum opinio de moleculis heterogeneis indissolubilibus et primigeniis, quas in Philosophia passim admitti oportere totius Physicae decursus, praesertim de rarefactione, elasticitate et soliditate non obscure docebit; quin tamen propterea elementa nullo penitus modo generari posse asseratur. *Phil. rat. et exper., II,* S. 31.

[3]) Metaphys. spec., §§. 35 ff.

[4]) Vgl. Oben S. 50.

in denselben doch abermals wieder Materie und Form unterschieden werden. Ihre Diversität kann nicht in ihrer homogenen Materialität, sondern muß in etwas Anderem gegründet sein. In der Besonderheit ihrer Wirkungskräfte, sagen die Physiker; nun gut, aber doch gewiß nicht in gewissen accidentellen Kräften (Anziehungs-, Abstoßungskraft, chemische Verwandtschaft u. dgl.) sondern in solchen Kräften, vermöge welcher die Molecule das eigentlichst sind, was sie, eines im Unterschiede vom anderen, sind. Diese Grundkraft des Moleculs ist also eben dasjenige, was die Scholastiker substanzielle Form [1]) nennen.

Die Existenz substanzieller Formen wird von Suarez [2]) bewiesen:

1. Durch den Hinweis auf die menschliche Seele als substanzielle Form des menschlichen Leibes.

2. Aus verschiedenen Erscheinungen und Vorgängen an den Sinnendingen, welche den Schluß auf eine substanzielle Wesensform unwiderleglich nahe legen. Das Wasser ist seiner Natur nach kalt; das erwärmte Wasser kehrt nach Aufhören erwärmender Einflüsse allmählich wieder zu seinem natürlichen Kältegrade zurück. Diese Rückkehr kann, weil stets statthabend, nicht aus einer äußerlichen accidentellen Ursache, sondern nur aus einem inneren Principe erklärt werden; und es läßt sich kein anderes Princip als Ursache des constant eingetretenen Vorganges denken, als die natürliche Wesensform des Wassers [3]).

---

[1]) Der Theosoph Fr. Chr. Oettinger (vgl. Oettinger's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von Ehmann. Stuttgart, 1859) erzählt, daß er aus ausgedörrten Melissen ein Oel destillirt habe, welches die Formen unzähliger Melissenblätter abbildete; diese Formen stellten sich, wenn sie durch Rüttelung des Oeles zerstört wurden, bei wiederkehrender ruhiger Lage des Oeles alsogleich wieder her. „Hier hatte ich" — fügt er bei — „die Form der Melissen ohne subsistirende Materie.... Ich schließe, daß Gott vom Anfang des Wachsthums ein unsichtbares Bild darin unterhalte. Darum sagt Paulus, daß man Gott fühlen könne in diesen Gestaltungen (Apostelg. 17, 27). Gott ergießt das Urbild aller Gestaltungen in alle Arten von Dingen, nicht vermittelst Präformation, sondern in wirklicher fortwährender Wirkung."

[2]) Metaphys., disp. 15.

[3]) Experimur enim rem aliquam habentem plures operandi facultates, dum intense per unam operatur, impediri, ne per aliam operari possit, aut ne cum tanto conatu; ergo est signum, illas facultates esse subordinatas eidem formae, quae per eas principaliter operatur. Nam si nullam subordinationem inter se haberent, neque cum aliquo communi principio, quaelibet earum haberet suam operationem independenter ab alia, neque esset ulla ratio, cur conatus unius

3. Aus der Nothwendigkeit einer Completion, Perfection und Diversification der an sich indifferenten, potentiellen und unbestimmten Materie.

Aus dem Letztgesagten ergibt sich, daß die substanziellen Formen der generablen Dinge aus der Materie educirt werden. Von den Formen der Himmelskörper kann nicht dasselbe gesagt werden, weil ihr Fieri ein simultanes Setzen von Materie und Form gewesen. Hurtado findet diese letzte Behauptung für schlechthin undenkbar, worin ihm von Arriaga widersprochen wird, obwohl auch letzterer in der Schrift keinen gegründeten Anhaltspunct für die Suarez'sche Ansicht finden zu können glaubt [1]).

Indem Arriaga zu zeigen versucht, daß eine und dieselbe Form nur einem und nicht mehreren stofflichen Quantis oder Sinnendingen zugleich zukommen könne [2]), kehrt er sich polemisch gegen Diejenigen unter seinen Zeitgenossen, welche die numerische Einheit der substanziellen Formen aller Sinnendinge behaupten. Arriaga findet dieß abgeschmackt [3]), und fragt die Vertreter der getadelten Ansicht, ob sie ernstlich glauben können, daß in Löwe und Stein dieselbe numerisch Eine Form sein könne; und weßhalb sie diese angebliche numerische Identität nicht auf die Accidenzen beider

---

impediret conatum alterius magis, quam si esset in diversis subjectis. At vero ex subordinatione ad eandem formam redditur optima ratio, quia cum illa sit finitae virtutis, dum intense applicatur ad unam operationem, distrahitur ab altera, et tanto conatu potest uni incumbere, ut ibi exhauriatur ejus virtus. *Metaphis. Disp. 15, sect. 1, n. 15.*

[1]) Fateor formam coeli, sicut et quamlibet aliam materialem substantialem potuisse a Deo creari. Verum cum illae omnes formae natura sua dependentes sint a materia, non est cur dicamus intercessisse illud miraculum in creatione coeli. Nam scriptura eodem modo loquitur de terra ac de coelo: „In principio creavit Deus coelum et terram", et tamen neque ipsi Suarez dicit, formam fuisse creatam, quia verbum „creo" in Scriptura sumitur in latiori significatione, pro eodem ac „produco"; ideoque et animantia dicuntur fuisse creata: „creavit Deus cete grandia"; item de Christo, Jerem. c. 31: „Creavit dominus novum super terram", ergo propter locum Scripturae non cogimur agnoscere miraculum creationis formae coeli. *Curs. philos., p. 317.*

[2]) Quia eadem res nequit esse simul in pluribus locis, ergo eadem forma nequit esse naturaliter in pluribus materiis; necessario enim deberet occupare plura loca. Intellige hanc doctrinam de forma materiali; nam spiritualis scil. rationalis simul eadem est in capite, pede etc., quae sunt partes materiae distinctae; forma autem materialis nequit esse in pluribus locis neque inadaequate distinctis. *Curs. philos., p. 318.*

[3]) Nescio an philosophi dicendi, an potius deliri.

Objecte ausdehnen? Wäre in allen Dingen die eine und selbe Form, so könnte kein Ding, so lange sein stoffliches Substrat vorhanden ist, aufhören zu sein, was es ist; der todte Löwe wäre das Nämliche, was der lebendige Löwe ist, und man begriffe nicht, warum der todte Löwe, da er seiner Wesensform doch nicht verlustig gegangen sein könnte, nicht noch immer lebt, brüllt u. s. w.? Alle Thierspecies müßten gemeinsame Empfindungen haben, wenn ein Hund geschlagen wird, alle übrigen empfindenden Wesen es mitempfinden u. s. w. Der Schrift zuwider müßte man die Sterblichkeit des Thieres läugnen u. s. w. [1])

Dieser extrem realistischen Ansicht steht die atomistisch-nominalistische Ansicht der Gassendisten und Cartesianer gegenüber, welche wenigstens im unbeseelten Stoffe keine individuellen Wesensformen anerkennen, und demgemäß alle Unterschiede und Modificationen der leblosen Dinge einzig aus Bewegung, Stoß, Druck und anderen mechanischen Einwirkungen erklären. Mit Recht spricht sich Compton [2]) gegen eine solche Auffassungsweise aus, und hebt derselben gegenüber in Kürze die Momente hervor, auf welche die antimechanistische peripatetische Anschauungsweise, welche zugleich jene des unbefangenen natürlichen Menschensinnes ist, und insoferne eine über allen Streit erhabene Wahrheit in sich trägt [3]), sich stützt. Es muß substanzielle Formen und eine Diversität derselben geben; der beständige Wechsel der Dinge setzt ein beharrendes Subject und diverse Terminos des Wechselns und Wandelns voraus; die so große Verschiedenheit der Accidenzen der Sinnendinge läßt auf eine eben so große Wesensverschiedenheit dieser Dinge schließen; bei der durchgängigen Gleichheit der materia

---

[1]) Contra Scripturam hi Auctores teneantur admittere, nullum animal mori. Quamdiu enim eandem animam sensitivam retinet sibi unitam, etiamsi accidentia aliqua de novo vel acquirant vel amittant, adhuc tamen vivunt, anima enim eorum intra ipsa est. Quid ergo Scriptura dicit: Unus est hominis et jumentorum interitus, sicut illa moriuntur etc.", quid praefertur canis vivus leoni mortuo, quid toties tot equorum millia in proeliis narrantur occisa? Tot animantia Deo sacrificata? Quid Deus sollicitus fuit, ex omnibus speciebus bina et bina in arca reservare, quando toties aquae nec unicum poterant interimere? Quando cataracta coeli et abyssi magnae fontes rupti tam omnia reliquêre viva, quam si blando tanto rore fuissent respersa ac recreata? Tale ergo delirium exterminandum prorsus est ab hominum mentibus. *L. c., p. 319.*

[2]) Phys., disp. 11, scit 1.

[3]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 589.

communis wäre eine specifische Verschiedenheit der Dinge ohne specifisch-diverse Substanzialformen gar nicht denkbar u. s. w.

Malebranche [1]) erklärt in Cartesischer Weise die Aristotelische Formenlehre für eine aus Unkunde der Natur der Körper resultirende metaphysische Fiction. Die Aristoteliker wissen nicht, daß gewisse besondere Beschaffenheiten einer sinnlichen Substanz durch die Beschaffenheit ihrer Grundkörperchen bedingt sind, und z. B. Honig und Salz die menschliche Zunge deßhalb verschieden afficiren, weil die kleinsten Theilchen dieser Substanzen auf ganz verschiedene Weise gestaltet sind. Im Gegentheile, die Aristoteliker meinen, die Figur des Körpers sei etwas ganz Accidentelles und vom Wesen derselben Unabhängiges. Also muß man ein unbekanntes Etwas fingiren, in dessen Kraft das Ding unabhängig von seiner körperlichen Configuration und Beschaffenheit das ist und wirkt, was es ist und wirkt; und dieß nennen sie dann die substanzielle Form [2]).

Gegen diese Lehre erhob sich selbst im Kreise der Ordensgenossen Malebranche's Widerspruch; der Oratorianer Lagrange [3]) trat als Vorkämpfer der peripatetischen Formenlehre auf. Auch Leibnitz ist mit sofortiger Abthuung der scholastischen Substanzialformen nicht einverstanden [4]). Er gesteht, daß auch er anfangs mit der Scholastik gebrochen und der Atomistik sich zugewendet habe; es sei ihm aber klar geworden, daß unter den Voraussetzungen derselben eine wahrhafte Einheit des einzelnen Dinges nicht denkbar sei; eine wahre Einheit könne nicht durch ein materielles, sondern nur durch ein formelles, d. h. mit wahrhafter Untheilbarkeit begabtes Atom vermittelt sein. Es sei demnach an der Zeit, die jetzt so

---

[1]) Recherche de la vérité. Liv. I, ch. 16.

[2]) Auch Bouffier erkennt in der Form des Körpers nichts von den sinnefälligen Eigenschaften desselben Verschiedenes: Discerner en quoi consiste précisément la forme du corps, c'est-a-dire en quel degré de mouvements, d'arrangement, de situation et de configuration de ses parties le plus petites consiste la form du corps. . . . *Prem. ver., n. 498.*

[3]) Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan. Paris 1675 (Ein Jahr nach dem ersten Erscheinen der Recherche de la vérité). — Traité des elements et des meteores contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Gassendi, le P. Maignan. Paris, 1679. Vgl. *Bouillier, Hist. de la phil. Cart., Tom. I, p. 533—535*

[4]) Systeme nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union, qu'il y a entre l'ame et le corps. *Opp., p. 124* ff.

verschrieenen Substanzialformen wieder zu rehabilitiren, aber so, daß man sich auch etwas Rechtes unter ihnen denken könne [1]). Leibnitz führt sie demnach in der Gestalt von Kräften wieder in die Naturlehre ein, und faßt sie nach Art der Seelen; sie seien nicht bloß Actus oder Complemente der Possibilität, sondern überdieß auch originale Activitäten.

Und so findet sich in der That der scholastische Begriff bei Wolff wieder in seine vollen Rechte eingesetzt. Unter Form oder causa formalis — sagt Wolff [2]) — versteht man die essentiellen Determinationen eines Dinges; und da durch diese Genus und Species des Dinges bestimmt ist, so sagen die Scholastiker, daß die Form dem Dinge das Esse und Distingui gebe. In der essentiellen Beschaffenheit des Dinges ist der zureichende Grund seiner Attribute enthalten, unter welche auch die agendi potentia gehört; demnach sagen die Scholastiker mit Recht, daß die Form dem Dinge das Wirken verleihe.

In diesem Sinne sprechend scheint Wolff den Scholastikern noch näher zu stehen als Genovesi [3]), welcher die substantielle Form als eine aus den essentiellen Eigenschaften der Körper, und als active Kraft bezeichnet. Im Grunde aber ist Wolff's Ansicht mit jener Genovesi's identisch, und schließt eine von der Scholastik principiell abgewiesene Anerkennung der Lehre von den einfachen Grundwesen in sich. Hiebei verwahrt sich nun Genovesi freilich, wie wir schon früher an Wolff dasselbe bemerkten, gegen die Unterstellung des Leibnitz'schen Monadismus, und behauptet die Identität seiner Ansicht mit jener des heiligen Thomas

---

[1]) Je sçay que j'avance un grand paradoxe en pretendant de rehabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie et de rappeller postliminio les formes substantielles presque bannies; mais peutestre qu'on ne me condamnera pas legerement, quand on sçaura que j'ay assez medité sur la philosophie moderne, que j'ay donné bien du temps aux experiences de physique et aux demonstrations de geometrie, et que j'ay esté long temps persuadé de la vanité de ces estres que j'ay esté enfin obligé de reprendre malgré moy et comme par force, apres avoir fait moy même des recherches qui m'ont fait reconnoistre que nos modernes ne rendent pas assez de justice à *St. Thomas* et à d'autres grands hommes de ce temps là, et qu'il y a dans les sentimens des philosophes et theologiens scholastiques bien plus de solidité qu'on ne s'imagine, pourveu qu'on s'en serve à propos et en leur lieu. *Discours sur la Metaphysique*, *§. 11.* Abgedruckt in Nouvelles lettres et opuscules inedits de Leibniz, Paris. 1857. S. 341.

[2]) Ontologia, §. 944. ff.

[3]) Elem. metaph., Tom. I, p. 185.

Aquina's [1]). Ohne Zweifel kam die Naturlehre durch Ueberwindung der rein mechanischen Erklärungsart der Cartesischen Schule dem Verständnisse der scholastischen Lehre von den substantiellen Formen wieder näher, ohne jedoch, selbst auf dem Standpuncte der dynamischen Erklärungsart das volle Verständniß derselben, welches wesentlich speculativer Natur, und in der von Genovesi aus Thomas Aq. ausgehobenen Lehre [2]) angedeutet ist, zu erringen. Die Dinge haben Sein und Wirken von ihren Formen, sagt Thomas, und ahmen Gott nach dem Grade ihrer Formmächtigkeit nach, welcher den Grad ihrer Nähe oder ihres Abstandes von Gott bedeutet. Dieser Lichtgedanke der Thomistischen Speculation wurde am allermeisten von dem in der Physik ganz und gar Cartesisch gesinnten Malebranche verkannt, welcher die plastischen Formen als etwas wahrhaft Heidnisches perhorrescirte [3]), und die Anerkennung derselben als einen Götzendienst zu brandmarken suchte, welcher der Ehre des allein wahren Gottes Abbruch thue [4]).

---

[1]) Thomas Aquinas lib. III. contra Gentes diserte ac saepe pro hac corporum activitate disputat. Nam c. 69 omnia corpora esse activa propria virtute adversus Arabes magno argumentorum apparatu tuetur. Cap. vero 70 adstruit per hanc activitatem decorem ordinis in universo apparere. Praeterea saepe quoque ac velut compertum habet in omnibus universi rebus esse Dei similitudinem; eam autem in duobus esse positam, et ut sint, et ut agant, quaelibet pro sui natura ac conditione. *L. c., p. 187.*

[2]) Vgl. die vorausgehende Anmerkung.

[3]) On dira peut-être, que les formes substantielles, ces formes plastiques, par exemples, qui produissent des animaux et des plantes, ne savent point ce qu'elles sont, et qu'ainsi manquant d'intelligences, elles n'ont nul rapport aux Divinités des Payens. Mais qui pourra croire que celui qui fait des ouvrages où il paroît une sagesse qui passe celle de tous les Philosophes, les fasse sans intelligence? *Recherche de la Verite, liv. VI. P. II, chap. 3.*

[4]) Dans les saintes Ecritures, lorsque Dieu prouve aux Israelites qu'ils doivent l'adorer, c'est-à-dire, qu'ils doivent le craindre et l'aimer, les principales raison qu'il apporte, sont tirées de sa puissance pour les récompenser et pour les punir. Il leur représente les bienfaits qu'ils ont reçûs de lui, les maux, dont il les a châtiés, et qu'il a encore la même puissance. Il leur défend d'adorer les Dieux des Payens, parce qu'ils n'ont aucune puissance sur eux, et qu'ils ne peuvent leur faire ni bien ni mal. Il veut que l'on n'honore que lui, parce qu'il n'y a que lui qui soit la véritable cause du bien et du mal, et qu'il n'en arrive point dans leur ville, selon un Prophete (Amos. 3, 6), qu'il ne fasse lui même: parce que les causes naturelles ne sont point les véritables causes du

Es ist nun wohl nöthig, anzugeben, wodurch sich dieser so extrem gesteigerte Gegensatz zum scholastischen Peripatetismus zu motiviren und rechtfertigen suchte. Malebranche sagt es uns direct oder indirect fast in jedem Capitel seiner Recherche; es ist der Mangel an einer auf dem analytischen Wege der Beobachtung gewonnenen Naturerkenntniß, was er den Aristotelikern beständig vorwirft [1]). Um dieß nachzuweisen, unterzieht er die gesammte aristotelische Physik einer kritischen Beurtheilung, ans welcher wir, um uns den Uebergang von den causis formalibus auf die Lehre von den causis efficientibus zu bahnen, seine Aeußerungen über die Elemente und Qualitäten der irdischen Körper ausheben [2]). Die vier Elemente sind nach Aristoteles Feuer, Luft, Wasser, Erde, aber nicht unter den unseren Sinnen erkennbaren Formen, sondern unter anderen Formen, welche für uns nicht Gegenstand der sinnlichen Erfahrung sind. Was kann man denn nun von ihnen nach Aristoteles eigentlich wissen? Er charakterisirt sie nach gewissen Qualitäten, in welchen ihr Wesen sich bekunden soll; die Qualitäten sind Schwere und Leichtigkeit, Kälte und Wärme, Trockenheit und Feuchtigkeit. Das Feuer ist das Leichte, die Erde das Schwere; in Hinsicht auf diese beiden einander entgegengesetzten Eigenschaften nähert sich die Luft dem Feuer, das Wasser der Erde an. Ist damit etwas über die Natur der Elemente ausgesagt? Sind leicht und schwer nicht relative Begriffe? Kann nicht ein und derselbe Körper, je nachdem man ihn mit diesem oder jenem vergleicht, schwer oder leicht genannt werden? Alle Körper sind schwer und alle Körper sind leicht; Luft und Feuer sind eben nur nicht so schwer wie Wasser und Erde, Wasser und Erde nicht so leicht wie Luft und Feuer. Dieß sind Sätze, die sich ohne Schwierigkeit

---

mal qu'elles semblent nous faire; et que comme c'est Dieu seul qui agit en elles, c'est lui seul qu'il faut craindre et qu'il faut aimer en elles, soli Deo honor et gloria. *Ibidem.* Vgl. übrigens auch Bd. I, S. 536. 570.

[1]) Aristote, qui mérite avec justice la qualité de Prince de ces Philosophes dont je parle, parce qu'il est le pere de cette Philosophie qu'ils cultivent avec tant de soin, ne raisonne presque jamais que sur les idées confuses que l'on reçoit par les sens, et que sur d'autres idées vagues, générales et indéterminées, qui ne représentent rien de particulier à l'esprit.... Presque tous ses ouvrages, mais principalement ses huit Livres de Physique, dont il y a autant de Commentateurs différens q'uil y a de Régens de Philosophie, ne sont qu'une pure Logique. Il n'y enseigne que des termes généraux, dont on se peut servir dans la Physique. Il y parle beaucoup, et il n'y dit rien. *L. c., chap. 2.*

[2]) L. c., chap. 5.

aus Aristoteles selber deduciren lassen. Was wissen wir also, wenn wir uns an ihn halten, über die eigentliche Natur der Elemente? Was können wir unter diesen Voraussetzungen über die Natur zusammengesetzter Körper wissen, deren constitutive Theile eben die Elementarkörper sind? Nicht besser steht es um die Aufschlüsse, welche wir mittelst der übrigen, den Elementen zugeschriebenen Qualitäten gewinnen sollen. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser kalt und feucht, die Erde kalt und trocken. Wärme definirt Aristoteles als dasjenige, was Dinge derselben Art vereiniget. Gesetzt, diese Definition wäre richtig, so erführen wir durch sie dessenungeachtet noch nichts über die eigentliche Natur der Wärme. Sie ist aber nicht richtig; das Wasser wird durch die Wärme nicht conglutinirt oder condensirt, sondern aufgelöst und dissipirt. Die Wärme comprimirt nicht, sondern dehnt aus, wenn man schon überhaupt von einer Wirkung der Wärme reden will, was aber nicht angeht, da es nicht einmal gewiß ist, daß dem Feuer Wärme eigen sei. Nicht durch die Wärme, sondern durch die von ihm ausgehende Bewegung wirkt das Feuer auf andere Körper. Eben so unrichtig ist die der Kälte zugeschriebene Wirkung des Vereinigens von gleichartigen oder ungleichartigen Dingen. Die Kälte ist objectiv genommen nichts anderes, als das Aufhören der Bewegung, welche in den Dingen durch die Wärme hervorgebracht worden war. Demnach ist es klar, daß die Kälte nicht dasselbe wie die Wärme bewirkt, und überhaupt gar nicht wirkt, weil sie eben den Stillstand einer Bewegung und Wirkung andeutet. Nicht glücklicher verfährt Aristoteles, wenn er aus den genannten vier Qualitäten der elementaren Körper alle Qualitäten der zusammengesetzten Körper z. B. die Farben, Gerüche, selbst die Schwere und Leichtigkeit der zusammengesetzten Körper ableitet. Das Weiße resultirt aus dem Hinzutritt des Feuchten zum Warmen; deßhalb bleichen sich die Haare der Greise!! Der Geschmack besteht in der Mischung der Trockenheit mit der Feuchtigkeit und Wärme. Sollte dieß eine gute und einleuchtende Erklärung sein? Den Hunger definirt Aristoteles als Verlangen nach dem Warmen und Trockenen, den Durst als Verlangen nach dem Feuchten und Kalten. Substituirt man in diesen Definitionen den Ausdrücken warm, kalt, trocken, feucht die von Aristoteles gegebenen Erklärungen dieser Ausdrücke, welcher Galimathias von Absonderlichkeiten ergibt sich da? [1]) Und wenn bereits

[1]) Si au lieu des definitions de la faim et de la soif on substituoit les definitions de ces noms, appellant la faim le desir de ce qui assemble les choses

so einfache Probleme, wie die erwähnten, aus Aristoteles sich nicht erklären lassen, um wie viel weniger wird die Philosophie zur Erklärung weit umfassenderer, verwickelterer zureichend sein!

Malebranche repräsentirt in diesen Auslassungen den Culminationspunkt der Verstimmung gegen die Aristoteliker, die allerdings noch nicht dazu gekommen waren, und bei dem damaligen Stande der Naturerkenntniß auch unvermögend waren, die metaphysischen Grundlagen ihrer Naturanschauung analytisch zu erproben. Ein weiter vorgeschrittenes Verständniß der Natur mußte denselben zweifelsohne wieder näher kommen, und die Verbitterung der Cartesischen Schule gegen die Aristoteliker beruhte großen Theils auf den Einseitigkeiten ihrer eigenen Anschauungen. Dahin gehört die Absicht, alles Geschehene in der Natur einzig aus den Gesetzen der Bewegung und Mechanik erklären zu wollen; [1]) was in dieser Erklärung

---

de même nature, et de ce qui se tient facilement dans ses propres bornes, et difficilement dans des bornes etrangeres; et definissant la soif le desir de ce qui assemble les choses de même et différente nature, et de ce qui ne se pouvant contenir facilement dans ses propres bornes, se contient facilement dans des bornes etrangeres. *L. c., chap. 5.*

[1]) Gegen dieses Gebrechen der Cartesischen Philosophie polemisirt der Benedictiner B. Bühler in seiner Schrift: *Prima philosophiae experimentalis principia in peripateticis fundamentis solidata* (Salzburg, 1743). Er zeugt die Unzureichendheit der mechanischen Erklärung im Besonderen an den Wirkungen der Wärme und Kälte. Moderni Atomistae dicunt calorem consistere in celeri perturbatoque motu minimarum atque insensibilium partium... In qua sententia illud mirum videri potest, quod illius patroni naturam caloris in motu particularum *insensibilium* constituant, et opinionis suae fundamentum a motu partium valde utique *sensibili* desumant. Sed ulterius longe solidius probari potest, quod calor non consistat in solo motu perturbato corpusculorum, *si haec de se et ex natura sua calida non sunt,* et hoc quidem ex ipsa mente Neotericorum, juxta quos partes fluidorum vario et perpetuo motu agitantur; unde aquam e. g. omniaque reliqua corpora fluida intense semper calida esse juxta illos manifeste sequeretur. Aer etiam, quam vario, quamque pernici ac perturbato identidem motu feratur, quin tamen exinde incalescat, nemini plane ignotum esse potest. Eben so verfehlt ist die Erklärung der Kälte aus der Ruhe der vorher bewegten Körperatome: Nam juxta ipsosmet hoc auctores sensus nihil aliud praeter motum localem et impetum percipere possunt. Dein si frigus in omnimoda particularum quiete consistat, quomodo unum corpus frigidum e. g. glacies, alterum sibi vicinum et calidum infrigidare poterit? cum tamen hoc ipso, quod omnino quiescant, nihil certe operari in corpore vicino possunt, adeoque nec qualitatem, nec motum, nec quietem producere. Demus autem, frigus non in omnimoda

nicht aufging, wurde als bloß subjective Apperception der Sinne genommen. Diese Anschauung ist im Wesentlichen auch jene Malebranche's; daher dann auch die Angriffe auf die von den Scholastikern behauptete Zuverlässigkeit und Gewißheit der sinnlichen Erfahrung, wobei übersehen wurde, daß es sich nicht um die zufälligen unmittelbaren Eindrücke von Außen, sondern um eine vernünftig aufgefaßte und zurechtgelegte Erfahrungskenntniß handle, deren Recht und Geltung bestreiten zu wollen, doch nur einem Idealisten im üblen Sinne des Wortes einfallen kann. Dieser Idealismus blieb in der That nicht aus; das Malebranche'sche Schauen in Gott streifte bereits an einen Idealismus krankhafter Art, Berkeley's Idealismus war noch ungesünder; und was soll man von jenem G. Fichte's sagen! Ein beständiges Stichblatt der Gegner der Scholastik waren die qualitates occultae der scholastischen Physik; indeß mußte das, was die Scholastiker ein occultum [1]) nannten, auch ihren Gegnern etwas Unbekanntes bleiben, so lange Chemie und experimentale Physik darüber nicht nähere Aufschlüsse geben. Und nebenbei kann man sich des Gedankens nicht entschlagen, daß die scholastische Anschauung dieser qualitates, wenn auch keine analytisch vermittelte, dennoch ungleich tiefer ist und einem genialen Natursinne mehr zusagt, als jene ihrer auf mechanistischen Principien fußenden Gegner [2]).

---

particularum quiete, sed in minori ac lentiori earundem motu consistere: quomodo fluida, quae semper magis agitantur quam solida, saepe poterunt esse frigidissima, solida e contra non raro callidissima? Quomodo segnis iste et iners particularum, extrinsecus vitreo vasi, cui inclusus est calidus liquor, applicatarum motus efficere poterint, ut etiam quiescere, vel saltem minus moveri incipiant particulae liquoris calidi, hoc ipso, quia calidae sunt, vehementer commotae? S. 145. 146.

[1]) Quales potissimum sunt virtutes medicae, venenatae, vis electrica — bemerkt Bühler — ac praecipue admirabilis illa solique Deo (quemadmodum eruditissimus *Corsinus S. J.* aeque profundus ac modestus Neotericus ait) cognita magnetis virtus, quae continuo et ad se ferrum attrahit, et semetipsam ad polum vertit. Bühler zählt einige qualitates occultas im Einzelnen auf: Sic inditam esse remorae occultam vim ajunt, qua navis cursus sistit; vim soporiferam inesse papaveri, purgativam senae, attractivam electro et magneti. Quin etiam horrorem, amorem, odium, metum, ceterosque affectus corporis ex innata quadam sympathetica vel antipathetica virtute provenire contendunt.

[2]) Cum omnia omnino corpora etiam solidissima, praesertim autem medicinalia ac venenata copiosa emittant effluvia, quemadmodum innumeris experientiis ostendi posset, atque in emissione horum effluviorum certam aliquam atmosphaeram sive sphaeram activitatis observent, et sic sua effluvia ad certam

Mit Recht beharrten ferner die Peripatetiker darauf, die von Malebranche schlechthin verworfene Aristotelische Erklärung der Qualitäten der zusammengesetzten Körper wenigstens zum Theile aufrecht zu erhalten [1]), und räumten unter dem Einflusse der damaligen physikalischen Anschauungen der mechanischen Erklärungsart mehr ein, als derselben einzuräumen war [2]). Denn diese stellte sich eben nur im ersten Heraustritte aus der Unmittelbarkeit der peripatetischen Anschauungsweise so ausschließlich in den Vordergrund, und war der erste Schritt zur analytischen Vermittelung der letzteren [3]), welche neben der mathematisch-mechanistischen Anschauung auch die

---

usque distantiam per gyrum diffundant: quid ni etiam virtutes medicas et alias qualitates occultas quem plurimas absque ejusmodi effluviis propagari posse convenientissime afferatur? *Ibidem.*

[1]) Qualitates nonnullas a vulgatis elementis aut a principiis chymicis oriri planum est. Sic calor ab igne, sapor magna ex parte a sale, et odores ab oleo, sulphure aut etiam a sale volatili juxta Philosophiam Burgundicam commode ducuntur. *O. c., p. 21.*

[2]) Cetera accidentia, inertia praecipue ac passiva ex mechanica partium textura et sensibilibus corporum affectionibus nonnunquam pendere neutiquam negamus. Sic vitrum contusum ex sola partium dispositione ex perspicuo fit opacum, et albentem veluti colorem inducit. Aspera marmoris superficies sola partium detractione fit laevis. Metalla perturbato partium ordine resolvuntur et fluunt. In iride et collo columbae ac triangulari vitro ex sola radiorum lucis refractione et reflexione diversi oriuntur colores. *Ibidem.*

[3]) Die Principien der cartesischen Naturlehre — bemerkt Eus. Amort (Philos. Polling., S. 506 ff.) — sind eigentlich in der Aristotelischen Philosophie schon enthalten; daraus erklärt sich, daß der Chorherr René Bossu auf den Gedanken kommen konnte, die Verwandtschaft der cartesischen Physik mit der aristotelischen zu beweisen: Parallele de la philosophie d'Aristote et de celle de Des Cartes (Paris 1674). Amort citirt eine Reihe von Stellen aus Thomas Aq., um zu zeigen, daß derselbe alle Mutationen der Formen und Qualitäten letzlich aus der Bewegung und aus den Dimensionen der Materie, diesen beiden Principien der mechanistischen Physik ableite. Diese sei aber nimis jejuna, quia destituta ornatu et ordine. D. Thomas iis superaddit qualitates pro ornatu, formas vero pro causa ordinis, seu potius ipsum ordinem activum partium. Aehnlich wie Thomas, verführen auch Zabarella und Honorat Fabri. Letzterer identificire die Dimensionen geradezu mit der materia prima, und erkläre Wärme und Stoß für die Principien aller Sinnendinge. Daraus erhelle, daß sich die Anerkennung des Richtigen und Guten in der mechanistischen Physik recht wohl mit dem Halten an der Scholastik vertrage, und daß die Scholastik kein Hinterniß des Fortschreitens in der Naturkunde sei, wie durch die Leistungen eines Athanasius Kircher (mundus subterraneus), de Lana (magisterium artis et naturae), Grimaldi (de coloribus), Fabri (de

dynamische in sich schließt, und in der organischen sich eigentlichst erfüllt. Dieß wurde im Anfange dieses Jahrhunderts von genialen Geistern geahnt; aber die ächte Wissenschaft hütet sich vor übereilten Abschlüssen, und verweist fort und fort auf das nie zu erschöpfende Gebiet der Erfahrung und Naturbeobachtung, die jeder Täuschung am sichersten entgegenwirkt, und namentlich auch die Unvollendbarkeit alles zeitlichen Erkennens uns stets in Erinnerung hält [1]).

Die durch Malebranche auf dem Gebiete der Naturlehre vertretene Opposition gegen die scholastische Lehre stützte sich letztlich auf die antischolastische Läugnung der causae secundae. Malebranche sprach den Sinnendingen jede eigene Wirkungskraft ab, und ließ Alles unmittelbar durch Gott bewegt werden. Diese Ansicht konnte sich auf dem Gebiete der Naturlehre unmöglich mehr behaupten, nachdem die Newton'sche Gravitationslehre bekannt geworden war und durchgegriffen hatte. Die Centripetal- und Centrifugalkraft standen seit Newton im Bewußtsein der Physiker als unläugbare eigenste Kräfte der kosmischen Körper fest, und es handelt sich nur darum, wie diese Lehre und die damit zusammenhängende von den Anziehungs- und Abstossungskräften der Materie mit den metaphysischen Lehren über die Grundbeschaffenheit der Körper zu vermitteln wäre. Boscowich [2]) nahm eine vermittelnde Stellung zwischen dem Physiker Newton und dem Metaphysiker Leibnitz. Er anerkennt mit Leibnitz das Vorhandensein einfacher, unausgedehnter Grundtheile der

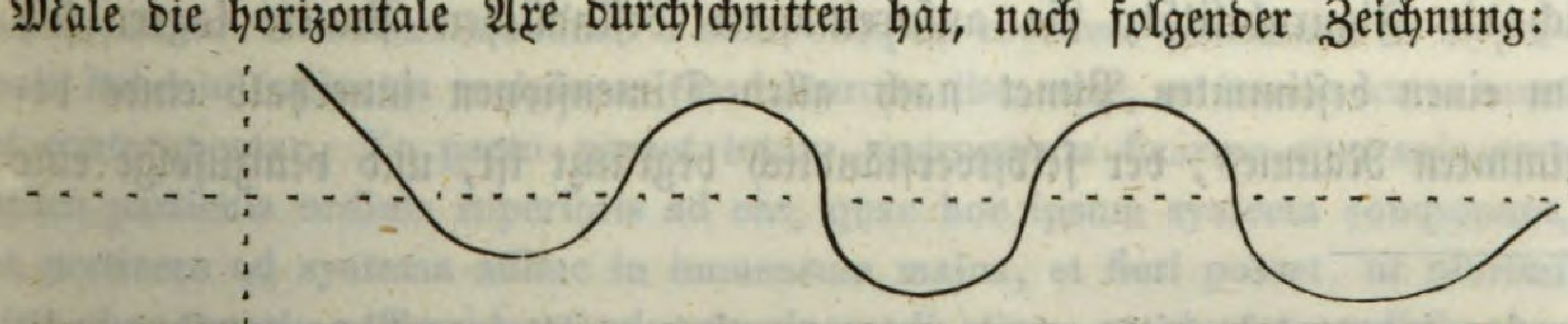
---

animalibus, plantis et fossilibus) und so vieler Anderer (in und außerhalb des Jesuitenordens) zur Genüge erwiesen sei.

[1]) Ein Physiker aus der Gegenwart läßt sich hierüber folgender Maßen vernehmen: „Obgleich im Anfange dieses Jahrhunderts die Physik in Deutschland durch die naturphilosophische Schule Schelling's von einem Rückfall in die wortreiche aber inhaltleere, mit Analogien spielende Physik des Aristoteles und der Scholastik bedroht war, während jetzt von anderer Seite eher die Rückkehr zu der Atomistik von Demokrit und der englisch-französischen materialistischen Schule versucht wird, hofft doch gegenwärtig kaum ein besonnener Naturforscher, von diesen speculativen Grundlagen ausgehend, die Wissenschaft wesentlich fördern zu können. Die speculative Philosophie selbst beschränkt sich, in Bezug auf die Naturwissenschaft, auf die verdienstvolle Aufgabe, uns über das Ziel, dem wir nachzustreben haben und über den besten dahin führenden Weg aufzuklären, die Schranken zu bestimmen, die unserem Wissen gesetzt sind, und den Naturforscher in diese Schranken zurückzuweisen, wenn er es versuchen sollte, sie zu überschreiten, und in ein ihm fremdes Gebiet einzubrechen." Studer, Einl. i. d. Stud. d. Physik, (Bern, 1859) S. 91.

[2]) Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Venedig, 1763.

Materie; er schreibt diesen Grundtheilen oder elementis primis mit Newton Attractiv- und Repulsivkräfte zu. Er ist mit Leibnitz und Newton darin einverstanden, daß jede Veränderung in der Lage eines einzelnen Theilchens der Materie auf alle anderen Theile der Materie einwirkt und dieselben zu Bewegungen sollicitirt. Er weicht aber von Leibnitz ab, so weit dieser eine aus Contiguität und Contact der einfachen Grundtheile resultirende extensio continua und eine absolute Diversität aller einzelnen elementa prima behauptet, während uns doch Physik und Chemie auf eine Homogeneität der elementa prima hinleite. Newton's Theorie leidet an dem Gebrechen des Mangels an Einfachheit; er braucht zum wenigsten drei Principien (Cohäsion, Schwere, Fermentation), ja noch weit mehrere, um die Naturerscheinungen wissenschaftlich zu erklären, während Boscowich mit einem einzigen, in eine algebraische Formel eingekleideten Gesetze auszureichen hofft. Für die einander nächst gelegenen Theilchen will Boscowich im Gegensatz zu Newton keine Attractivbeziehungen (zur vermeintlichen Erklärung der Cohäsion), sondern bloß Repulsivbeziehungen gelten lassen. Es gibt kein in der Materie disseminirtes Vacuum; wohl aber ist die Materie im Vacuum disseminirt und schwimmt gleichsam in demselben. Jeder Punkt der Materie hat an sich ein Streben, in jener Ruhe oder Bewegung zu verharren, in welche er gesetzt worden ist; dieses Streben ist nach den bekannten Methoden von Zusammensetzung der Kräfteparallelogramme u. s. w. zu combiniren mit den Relationen, in welchen der einzelne Punct der Materie zu den übrigen im Vacuum disseminirten Puncten steht. Das Verhältniß eines bestimmten Punctes zu einem anderen bestimmten Puncte versinnlichet Boscowich durch eine Curve, deren beide Endausläufer sich als Assymtoten zu den beiden Axen der Curve verhalten; der dem Scheitelpuncte der Curve nächste Endtheil verhält sich als Assymtote zur scheitelrechten Axe, der vom Scheitelpuncte entfernte Endtheil als Assymtote zur wagrechten Axe, nachdem vorher die aus der Nähe des Scheitelpunctes sich entfernende Curve in wellenförmigen Biegungen einige Male die horizontale Axe durchschnitten hat, nach folgender Zeichnung:

 [1]

[1] Haec virium lex a Newtoniana gravitate differt in ductu et progressu curvae eam exprimentis, quae nimirum apud Newtonum est hyperbola tertii

Als Assymtoten können sich die beiden Endtheile der Curve mit den betreffenden Axen niemals schneiden. Daß der, der senkrechten Axe sich nähernde Endtheil dieselbe niemals schneiden kann, ist der geometrische Ausdruck für den schon erwähnten Satz, daß keine Contiguität zweier nächstgelegener Puncte statthaben kann, und, je näher der eine Punkt dem anderen gerückt würde, die Repulsivkraft des letzteren desto stärker sollicitirt würde. Diese Repulsivkraft nimmt jedoch nach dem Maaße der Entfernung des betreffenden Punctes von dem anderen wieder ab, und geht in einer gewissen Distanz sogar in Attractivkraft über, die jedoch, nachdem sie bei continuirlich fortgesetzter Entfernung einen Hochpunct erreicht, wieder abnimmt und in Repulsivkraft übergeht, dann abermals in Attractivkraft, und so einige Male fort, bis endlich die Curve zur horizontalen Axe in ein ähnliches Verhältniß tritt, wie an ihrem ersten Endtheil zur verticalen Axe. An dem letzten Hochpuncte des attractiven Verhaltens angelangt, steht sie dann fort und fort bis in eine unbestimmte Entfernung in einem Attractivverhältniß zu dem Puncte, zu welchem sie in Relation gesetzt wurde, und dieses Verhältniß ist dem Quadrate der Entfernung proportionirt. Dergestalt aufgefaßt und erklärt ist nun die erwähnte Curve das Mittel zur Erklärung der allgemeinen Eigenschaften der Körper, sowie aller Classen von besonderen, im Bereiche der Naturwelt vorkommenden Erscheinungen. Allgemeine Eigenschaften der Körper sind: Impenetrabilität, Ausdehnung, Figurabilität, Masse, Trägheit, Beweglichkeit, und Continuität, Bewegung, Theilbarkeit und Zusammensetzbarkeit, Immutabilität der elementa prima, Schwere, Cohäsion. Die Impenetrabilität ergibt sich von selbst aus der schon erwähnten Eigenschaft des ersten Schenkelendes, im Verhältniß zur senkrechten Axe Assymtote sein zu müssen, weil der einzelne Punct der Materie zu einem anderen nächsten Puncte sich nur repulsiv verhalten kann. Eine natürliche Consequenz der Impenetrabilität ist die Ausdehnung der materiellen Dinge, die nur in einer physischen, nicht aber in einer mathematischen Continuität besteht. Aus der Ausdehnung ergibt sich die Figurabilität; die außereinander befindlichen Puncte lagern sich um einen bestimmten Punct nach allen Dimensionen innerhalb eines bestimmten Raumes, der selbstverständlich begränzt ist, und demzufolge eine

---

gradus jacens tota citra axem, quam nuspiam secat, jacentibus omnibus ordinatis ex parte attractiva, ut idcirco nulla habeatur mutatio e positivo in negativum, ex attractione in repulsivam, vel vice versa. *L. c.*, *§. 15.*

bestimmte Art des Begränztseins oder die Figuration des einzelnen Dinges erklärlich macht. Der Complex aller, innerhalb einer solchen Gränze zusammengefaßten Puncte macht die Masse aus; die Masse, durch den Umfang oder das Volumen dividirt, gibt den Ausdruck für die relative Dichtigkeit des Dinges. Das Gesetz der Schwere anerkennt Boscowich; doch will er es nach den schon erklärten Bestimmungen seiner Curve verstanden wissen und nicht auf alle Distanzen ausdehnen, sondern bloß auf solche Distanzen anwenden, wie jene der Körper der Erdoberfläche vom massivsten Theile des Erdkörpers, oder des entferntesten Aphels der Kometenbahnen vom Sonnenkörper [1]). Die Cohäsion des Körpers beleuchtet Boscowich aus den wellenförmigen Biegungen der Curve, welche die bis an die Gränze des Körpers stets wiederholte Abnahme der Repulsivkraft sammt entsprechendem Uebergange in das Attractionsverhältniß andeutet. Die Repulsion verhindert die Imminution, die Attraction die Ausdehnung des Körpers, der somit durch das Zusammenwirken von Repulsion und Attraction in seiner bestimmten Größe stetig erhalten wird. Man nennt jene Körper, in welchen der Bewegung eines Theiles alle anderen Theile folgen müssen, feste Körper im Unterschiede von den flüssigen, die wieder dreifacher Art sind: tropfbar flüssige, elastisch flüssige und solche, die nach Art des Sandes oder Staubes verschiebbare Theile haben. Die Beschaffenheit dieser letzteren

---

[1]) Si gravitas generalis in infinitum protendatur cum eadem illa lege, et eodem assymtotico crure, utique non solum hoc systema nostrum solare, sed universa corporea natura ita, paullatim utique, sed tamen perpetuo ab eo statu recederet, in quo est condita, et universa ad interitum necessario rueret, ac omnis materia deberet demum in unicam informem massam conglobari, cum fixarum gravitas in se invicem, nullo obliquo et curvilineo motu elidatur. Id quidem haud ita se habere, demonstrari omnino non potest. Adhuc tamen divinae providentiae videtur melius consulere theoria, quae ejus etiam ruinae universalis evitandae viam aperiat, ut aperit sane mea. Fieri enim potest, ut postremus ille curae meae arcus, qui exhibet gravitatem, posteaquam recesserit ad distantias majores, quam sint cometarum omnium ad nostrum solare systema pertinentium distantiae maximae a sole, incipiat recedere plurimum ab hyperbola habente ordinatas reciprocas quadratorum distantiae, ac iterum axem secet et contorqueatur. Eo pacto posset totum aggregatum fixarum cum sole esse unica particula ordinis superioris ad eas, quae hoc ipsum systema componunt, et pertinere ad systema adhuc in immensum majus, et fieri posset, ut plurimi sint ejus generis ordines particularum ejusmodi etiam, ut ejusdem ordinis particulae sint penitus a se invicem segregatae sine ullo possibili commeatu ex una in aliam per assymtoticos arcus plures curvae meae. *L. c., §. 405.*

erklärt sich aus einer solchen Lage der Theile zu einander, welche jener Distanz entspricht, die durch die Durchschnittspunkte der horizontalen Axe der Curve angezeigt ist, in welcher Attraction und Repulsion gleich Null sind. An den elastisch flüssigen Körpern überwiegt die Repulsivkraft, in den tropfbar flüssigen die Attractivkraft. Die vier Elemente sind nichts anderes, als verschiedene Arten flüssiger und fester Körper, deren Verschiedenheiten aus den verschiedenen Lagen der sie constituirenden Puncte zu erklären sind. Eben so sind die chemischen Anziehungen und Abstossungen, Verbindungen und Scheidungen aus den von den Graden der Entfernung abhängigen Verhältnissen der physischen Puncte zu einander zu erklären. Das Feuer ist eine Art Fermentation, welche einer schwefeligen Substanz durch Imprägnation der Lichtmaterie eigen wird. Das Licht ist ein feinstes Effluvium [1]), und gleichsam ein durch heftige feurige Fermentation aufgeregter Vapor. Dem Feuer höchst verwandt ist das elektrische Fluidum, vom Feuer vielleicht nur dadurch unterschieden, daß es bei der actuellen Fermentation desselben entbehrt, oder doch wenigstens nicht so heftig gährt wie die Feuersubstanz. Der Magnetismus ist ausschließlich auf ein wechselseitiges Attractionsverhältniß gewisser Substanzen zurückzuführen. Wie aus den die allgemeinen Eigenschaften des Körpers bedingenden Modalitäten der Zusammensetzung der physischen Puncte die specifischen Wesensformen der Körper resultiren, so sind aus den besonderen Arten der Combination, wodurch gewisse constante besondere Proprietäten (in Rücksicht auf Cohäsion, Aggregationszustand, Gestaltbarkeit, verschiedenartige Einwirkung auf die menschlichen Sinne) bedingt sind, die Alterationen und Transformationen zu erklären. Transformation hat statt, wenn der Nexus der einzelnen Theilchen des Körpers dauernd verändert wird; geschieht dieß nicht, so ist die Veränderung eine bloße Alteration.

---

[1]) Diese Ansicht wurde von Euler bestritten, der ihr seine Undulationstheorie entgegenstellte. Der Jesuit Benvenutus (De lumine. Gratz 1767, S. 144 ff.) vertheidiget Boscowich's Ansicht. Eulerus objicit dissipationem solis — bemerkt Benvenutus unter Anderem — quae ex tanta luminis emissione consequeretur, quam videt evitari admissa tenuitate immani; at putat absurdam eam, in qua densitas luminis sit minor densitate materiae solaris, quantum exprimit 1 cum 18 cyphris. At nobis non ea tantummodo non videtur absurda et incredibilis, sed videtur omnino vera illa tanto major, quam Boscovichius determinavit in dissertatione Italico sermone conscripta de luminis tenuitate, et in prima parte dissertationis de Lumine, quae superat cyphras 73. Qui divisibilitatem in infinitnm consideret, tenuitatem utcunque ingentem nequaquam mirabitur.

Boscowich will mit dieser seiner Theorie ausschließlich auf mathematisch-physikalischem Boden stehen bleiben, und meint, daß sie gleichsehr unter die metaphysischen Ansichten der Cartesianer, Leibnitzianer und Peripatetiker sich subsumiren lasse [1]). In Wahrheit ist sie ein Vorläufer der Kant'schen „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft," obschon Kant die Lehre von physischen einfachen Puncten aufgibt, und rein auf dem Boden der dynamischen Anschauung steht, indem er die Materie nur aus Kräften construirt. Dieß sind die Kräfte des Bewegtwerdens und Bewegens, Anziehens und Abstossens. Die Repulsivkraft ist Ursache der Raumerfüllung und der Undurchdringlichkeit der Materie. Die Repulsivkraft kommt jedem Theile des materiell ausgefüllten Raumes zu, mag man sich auch die Theilung bis in's Unendliche fortgesetzt denken; es widerspricht sich, die unendliche Theilbarkeit der Materie zu läugnen, und dieselbe deßungeachtet auf dynamische Art einen Raum einnehmen zu lassen. Damit weist sohin Kant jede Art atomistischer und monadistischer Auffassung schlechthin ab, und zeigt, wie die speculativere Auffassung der Materie sich unwillkürlich wieder der peripatetischen nähere [2]). Die dynamische Auffassung erfüllt sich aber in der organischen, und eben diese ist in der aristotelischen grundgelegt, sofern dieselbe den Begriff des Zweckes, und zwar des immanenten Zweckes so entschieden hervorhebt. Der daraus resultirende Begriff des Lebendigen ist aber in der sichtbaren Welt vollkommen einzig durch den Menschen verwirklichet, dessen substanziale und an sich seiende Wesensform zugleich die Entelechie seines Leibes ist; und er ist im Menschen deßhalb vollkommen verwirklichet, weil das entelechische Princip des menschlichen Lebens über die Ordnung der sinnlichen Welt

---

[1]) J. Görres überträgt in seinen Aphorismen über die Organonomie (Koblenz, 1803) die mathematische Erklärungsart auf das biologische Gebiet, und sucht die Gesetze des Lebens aus den Formeln der Ellipse zu erläutern. Vgl. Organonomie. S. 202 ff.

[2]) Es wäre aber gefehlt, in Kant's Construction der Materie schlechthin nur einen Fortschritt über Boscowich hinaus erkennen zu wollen. Durch die mehrfachen wellenförmigen Beugungen seiner Curve deutete Boscowich ein Gebrechen der Newton'schen Theorie an, welchem in der Kant'schen Theorie nicht vorgebeugt ist. „Kant bediente sich unbehutsam der Newton'schen Attractionstheorie" — sagt Herbart (Allgem. Metaphysik, Bd. I, S. 328) — „indem er in der Gravitation die Gegenkraft der Repulsion zu finden meinte. Eine leichte Ueberlegung hätte zeigen können, daß der Erfahrung gemäß die Gravitation viel zu schwach ist, um den Zusammenhang der Körper zu erklären."

hinausgreift, und seinem substanziellen Wesen nach über derselben steht. Die neuere Naturphilosophie hat darin gefehlt, daß sie, dem Geiste der katholischen Weisheit entfremdet, die intellective Wesensform des Menschenleibes als Form der gesammten Naturwelt und aller einzelnen Bildungen derselben genommen hat [1]); andererseits aber hat sie in sinniger und genialer Weise die teleogischen Beziehungen der gesammten Natur und der einzelnen natürlichen Formen und Bildungen auf den Menschen beleuchtet, und hiedurch wenigstens mittelbar den Zwecken und Absichten einer wahrhaft katholischen Philosophie gedient [2]).

Liberatore stellt an Boscowich's Lehre unter Anderem besonders dieß aus, daß Boscowich, indem er einen unmittelbaren Contact der physischen Puncte der Materie nicht zugibt, eine durch kein Medium vermittelte actio in distans lehre, deren Gedanke einen Widerspruch in sich schließe [3]). Die actio in distans wird bereits bei Suarez als eine unrichtige Behauptung an Avicenna, Alexander Aphrodysias, Duns Scotus, Bassolis, Mayronis, Occam, G. Biel bekämpft. Zur Begründung dieser Behauptung wurden aus allen Arten von Action Belege beigebracht. Die Sonne erzeugt im Erdkörper verschiedene Mineralien, selbst jene Thiere, welche durch die generatio aequivoca entstehen; es gibt sympathetische Wirkungen in die Ferne, der Basiliskenblick, Wolfsblick u. s. w. übt einen unheimlichen

---

[1]) Ein anderes Gebrechen der Schelling'schen Naturphilosophie betont Herbart, wenn er Schelling vorwirft, in idealistischer Weise die Qualität für eine bloße Sache der Empfindung erklärt zu haben — eine Behauptung, die für sich allein schon hinreiche, Metaphysik und Naturphilosophie zusammen in's Verderben zu stürzen. Indeß wäre es ein Fehler entgegengesetzter Art, wenn man in der nominalistischen Weise Herbart's das Sein in den Qualitäten aufgehen ließe, welche die Scholastiker von der Substanz scharf trennten. Die philosophische Bedeutsamkeit dieser Auseinanderhaltung wurzelt letztlich in der, jeder christlichen Anschauung wesentlichen Erwägung, daß jedes Ding seinem Wesen nach Ausdruck eines göttlichen Gedankens ist, und die zufälligen Modificationen dieses Ausdruckes von der sich gleichbleibenden Idee und ideellen Wahrheit des Dinges unterschieden werden müssen.

[2]) Eine ausführliche Widerlegung des Atomismus und Dynamismus findet sich in der *Civiltà cattolica* Jahrgang 1860. Nr. Nr. 237. 239. 240.: Della composizione sostanziale de' corpi (p. 289—313) — Dimostrazione del sistema scolastico intorno alla essenza de' corpi (p. 450—553) — Del sistema scolastico intorno alla composizione sostanziale de' corpi (p. 660—689).

[3]) Nam daret effectum sine causa, quandoquidem causa in loco, ubi non est, perinde se habet ac si omnino non esset quoad effectum in eo loco gignendum. *Metaph. spec., p.* 72.

Zauber in die Ferne, das Wasser eines unterheizten Kessels ist heißer als der Kessel selber u. s. w.; der Magnet zieht Eisen, der Bernstein Spreu an u. s. w. Auf den von den Sonnenwirkungen hergenommenen Einwand antwortet Suarez, daß eine von der Sonne ausfließende Kraft, die sich bis auf die Erde hinab erstrecke, jene generativen Wirkungen hervorbringe. Die in die Ferne reichenden Wirkungen der Imagination sind bloße Märchen. Die Fascinationen durch den bösen Blick sind, soweit sie nicht in den Bereich der Fabeln gehören, eben so zu erklären, wie die Infectionen durch einen giftigen Hauch, nämlich als Emissionen eines im Auge oder in verdorbenen Säften des Leibes enthaltenen Giftes, welches zunächst die Luft inficirt, und durch das Medium der Luft ein anderes lebendes Wesen erreichen kann. Daß das Wasser auf dem Grunde eines unterheizten Kessels minder heiß ist, als jenes auf der Oberfläche, erklärt sich daraus, daß die erwärmten Theile des Wassers beständig aufwärts steigen. Die Wirkung des Magnetes auf das Eisen erklärt Suarez gleichfalls als eine durch Alteration des inzwischen liegenden Mediums (nämlich der Luft) hervorgebrachte Wirkung. Das Medium muß allezeit den Mittler der Einwirkung auf ein entferntes Passum abgeben, daher ein Medium vacuum im Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen gar nicht denkbar ist.

Da den materiellen Dingen das Bewegtwerden wesentlich ist, so fallen alle natürlichen Actionen auf ein physisches Passum unter den Begriff der Bewegung, und es lassen sich nach scholastischer Auffassung dreierlei Arten des Bewegtwerdens unterscheiden: Ein mit wesentlicher Umwandlung des Passum verbundenes Moveri (Generation), ein mit accidentellen Wandlungen des Passum verbundenes Moveri (Alteration); ein ohne irgend welche Wandlung des Passum statthabendes Bewegtwerden desselben (motus localis). Wir übergehen die letztere Art von Bewegung, deren Gesetze den Scholastikern nicht bekannt waren [1]), sondern von den Physikern und Astronomen der neueren Zeit entdeckt und entwickelt worden sind [2]). Die scholastischen Peripatetiker hingegen haben in Bezug auf Generation und Alteration die richtigeren Begriffe festgehalten, für welche die Atomisten und Monadisten in ihren philosophischen Grundansichten keine zureichenden

---

1) Ueber die Art, wie Suarez sich Bewegung und Fall geworfener Körper zu erklären versuchte, vgl. Bd I, S. 112, Note.

2) Das Copernikanische System anbelangend, zeigt Daniel (Iter per mundum Cartesii), daß die physikalischen Argumente der Peripatetiker, welche gegen Copernikus nicht giltig sind, der Cartesischen Kosmologie gegenüber vollberechtiget seien.

Gründe des Verständnisses fanden. Die Gassendisten und Cartesianer — bemerkt der Jesuit Balthasar Stromayer [1]) — sehen in der Generation und Corruption der sinnlichen Substanzen lediglich nur eine Mischung und Entmischung von Stofftheilen, heben also den Begriff einer Substanzerzeugung und Auflösung geradezu auf. Es werden aber in der That auch keine neuen Substanzen erzeugt, erwidern die Cartesianer. Die Erzeugung einer neuen Substanz durch Mischung schon vorhandener Substanzen ist für Legrand [2]) etwas Undenkbares. Man könne nicht annehmen, daß die Elemente der Mischung nach vollzogener Mischung derselben nicht mehr vorhanden wären; wären sie nicht vorhanden, so wären sie nicht in das Mixtum eingegangen, sondern schlechterdings zu Grunde gegangen. Also gibt es nur eine Mischung per appositionem, nicht aber per fusionem. Man sieht, der Begriff einer Umformung ist den Cartesianern fremd, und muß ihnen fremd sein, da ihnen das Verstandniß der scholastisch-metaphysischen Unterscheidung von Materie und Form abhanden gekommen. So weit die Cartesianer bloß an die Entstehung lebloser Dinge denken — bemerkt Le Roy [3]) — möchte ihnen ihre Erklärungsart keine besonderen Schwierigkeiten bereiten. Glauben sie aber mit derselben auch auszureichen, wenn von Entstehung lebendiger Wesen die Rede ist? Selbst ein Legrand gesteht zu, daß Alles, was lebt und wächst, aus Samen entsprossen ist; ist aber dieß noch Cartesisch gesprochen? Der Cartesianer weiß seinen Principien zufolge doch nur von Moleculen, an welchen er außer der Beweglichkeit und Figuration keine anderen Eigenschaften entdeckt. Welcher Unterschied zwischen einem solchen Molecel und einem bildungsfähigen Samen oder Keime! Indeß glaubt Le Roy, auf Campanella gestützt, die absoluten Substanzialformen der Dinge ablehnen zu können, indem er an einem immanenten Lebensprincipe der Sinnenwelt festhält, durch dessen Kraft die in die Materie ursprünglich gelegten Samen oder ideellen Möglichkeiten im Wechselspiele der Elemente unter Obmacht des dreifachen Gesetzes der Necessitas, des Fatum und der Harmonia entwickelt würden [4]). Die Thierseele ist der dem Thierleibe einwohnende Archäus, der

---

[1]) Bei Le Roy, Phil. Rad., S. 394.

[2]) Instit. philos., S. 506 ff.

[3]) Phil. rad., p. 394 ff.

[4]) Indeß drängt sich bei dieser Behauptung Le Roy ein Zweifel auf: Unde Architecto huic tanta sapientia et judicium ad tam stupenda et artificiosissima

sein Wirkungsvermögen vitaliter aus den drei Primalitäten Potentia, Cognitio, Appetitus (Potentia, Sapientia, Amor) hat. Auf den Menschen wird selbstverständlich diese Anschauung nicht angewendet. Eine nähere Darlegung der Concurrenz des ursprünglich der Materie imprägnirten semen universale zur Erzeugung der Metalle, Pflanzen und Thiere ist in Athanasius Kircher's Mundus subterraneus zu finden [1]). Der Same der Metalle hegt die mit ätherischem Feuer gemengten Kräfte des Schwefels, Mercurs und Salzes in sich, welche drei Grundstoffe das Radical-Wärme, Radical-Feuchte und Radical-Solide repräsentiren. Sie bedeuten in der physischen Ordnung dasjenige, was in der metaphysischen Ordnung die drei Primalitäten bedeuten. Der Pflanzensamen ist himmlischer Natur und mit den feineren Theilchen der Elemente oder Grundstoffe versetzt; diese Mischung sublimirt der Archäus (caloris nativi intra Geocosmum artifex) durch einen alle Erdporen durchdringenden Vapor, der das Aliment alles Vegetirenden ist und von den Wurzeln der Pflanzen aufgesaugt wird; die Pflanzenseele ist eine in den Principien der Vegetabilien radicirte pura virtus coelestis entelechiae, die sich zum Pflanzenkörper verhält, wie die strahlende Sonne zum sichtbaren Universum. In ähnlicher Weise werden nun auch die sensitiven Thierseelen aufgefaßt. Der Unterschied der Thiergeschlechter ist durch die Prävalenz des einen oder anderen Elementes bedingt; während der Löwe die verhältnißmässig größte Quantität der in der Sonne thronenden Lux primigenia empfangen hat, ist dem Gebilde des Esels ein überwiegender Theil erdhaften Stoffes

---

opera elaboranda? Humanam excedunt longe industriam et ingenium haec naturae phoenonema, angelicum imo divinum quid sapiunt haec portenta. At spiritum hujus mundi materialem volunt, nec excedere elementarem sphaeram, longe infra dignitatem animae rationalis; nemo enim libero eum donavit, quod sciam, arbitrio, nemo capacem meriti aut demeriti, rationis tamen non qualiscunque capacem quis neget? Haec nisi declarent, malim cum *Thoma Campanella* officium tam nobile et excellens committere angelicae potestati, quam ignoto cuidam Polymorpho aut Proteo. *L. c., p. 396.*

[1]) Mundus subterraneus in XII libros digestus, quo divinum subterrestris mundi opificium, mira ergasteriorum naturae in eo distributio, verbo παντα-μορφον Protei regnum, universae denique naturae majestas et divitiae summa rerum varietate exponuntur, abditorum effectuum causae acri indagine inquisitae demonstrantur, cognitae per artis et naturae conjugium ad humanae vitae necessarium usum vario experimentorum apparatu, nec non novo modo et ratione applicantur. Ad Alexandrum VII. Pontificem Maximum. 2 Tomi. Fol. Amsterdam, 1665.

beigemischt u. s. w. An Leibnitz erinnert es von Ferne, wenn Kircher von corpusculis spirituosis spricht, welche in der Auflösung irdischer Gebilde freiwerdend, unter gegebenen geeigneten Bedingungen das Entstehen neuer Bildungen veranlassen. Aber freilich meint er damit nicht entelechische Monaden, sondern Lebensgeister, welche durch ihr Zusammensein das Leben des informirten Lebendigen ausmachen; auch können dieselben aus sich nur das Entstehen solcher Bildungen, die nicht ex ovo, sondern ex putri entstehen, veranlassen.

Kircher hat es mit den Substanzialformen der Scholastiker noch ernstlich gemeint. Die Abwendung von der speculativen Scholastik hatte jedoch fast allgemein das Verschwinden einer tieferen biologischen Auffassungsweise zur Folge. Leibnitz kannte keine Generation und Corruption, sondern nur Evolution und Involution der Formen; die herrschende Denkart des Zeitalters ließ es nicht dazu kommen, daß tiefer und grundhafter gegangen werde [1]), und die pantheisirende Naturphilosophie unseres Jahrhunderts verdarb sich durch falsche Grundvoraussetzungen im Voraus das richtige und wahre Verständniß des Organischen und Lebendigen. Mittlerweile hat die forschende und beobachtende Naturkunde reiche Schätze von Entdeckungen und Erfahrungen gesammelt, welche einem auf richtige Principien bauenden zukünftigen Biologen sehr förderlich sein müssen und ihrer Verwerthung durch ihn harren.

Die nächsten natürlichen Agentien der substanziellen Generation — lehren die Scholastiker — sind die Accidenzen der generirenden Substanz. Sie concurriren hiezu nicht bloß dispositiv, wie Scotus und Occam meinen — bemerkt Suarez [2]) — sondern effectiv, und zwar als Instrumente der mittelst ihrer generirenden Substanz. Duns Scotus, welcher den Accidenzen eine selbstthätige Wirkung nicht zuerkennen wolle, sei genöthiget, für jene Fälle, in welchen eine individuelle irdische zeugende Substanz nicht vorhanden sei, allgemeine siderische Ursachen, oder gar die causa prima als unmittelbaren Agenten zu postuliren; was gegen alles rechtmäßige Herkommen und gegen den guten Tact in der Philosophie sei, deren Beruf es sei, Alles zunächst aus den causis secundis zu erklären, und nur für dasjenige, wozu diese nicht ausreichen, auf die erhabenste aller Ursachen, die causa prima, zurückzugreifen. Damit hat Suarez nicht bloß eine

[1]) Vgl. zur Ergänzung und Weiterführung des Gesagten den kritischen Aufsatz über die biologischen Principien Stahl's, Bichat's, Cuvier's in der *Civiltà cattolica* (Jahrgang 1858, Heft 190, S. 417 ff.): Di alcune definizioni della vita.

[2]) Metaph., disp. 18.

Schwäche in der Anschauung des Duns Scotus aufgedeckt, sondern auch einen Hauptfehler der Malebranche'schen Physik namhaft gemacht, in welcher die Gebrechen eines antiperipatetischen Nominalismus zu Tage traten. Man könnte freilich einwenden — fährt Suarez fort — daß die Ursache der Wirkung proportionirt sein müsse, und demzufolge das Vermögen der Substanzerzeugung nur einer Substanz zugeschrieben werden könne. Hierauf hat aber schon Cajetan geantwortet, daß die generatio substantialis nicht eine besondere Action für sich, sondern bloß der Abschluß einer alterirenden Bewegung sei, deren causa efficiens eine accidentale Qualität sein kann. Gleichwohl bleibt es wahr, daß die accidentalen Qualitäten in ihrem Wirken von der substantialis forma beeinflußt sind, und erst in Kraft dieses Einflusses eine volle Wirkung setzen [1]); daher in Ermangelung des Einflusses einer irdischen Substanzialform in der That eine höhere Causalität eintreten muß, um das Resultat und Endziel der Wirkung herbeizuführen. So muß im transsubstanziirten Weine die Conversion eines hinzukommenden Tropfens Wasser in Wein durch eine besondere, die Thätigkeit der Accidenzen der Weinsubstanz complirende Thätigkeit Gottes herbeigeführt werden. Die vom Feuer getrennt existirende Wärme z. B. eines glühenden Eisens, reicht für sich nicht aus, Feuer zu erzeugen; es scheint aber, daß nebst der Wärme auch wirkliches Feuer in den Poren des glühenden Eisens sich befindet, und so erklärt sich die feuerzeugende Wirkung desselben. Bisweilen begünstiget eine besondere Disposition des Passum die Generation von Dingen bei bloßer Wärmewirkung; so dürften die meisten Mineralien und die sogenannten animalia imperfecta erzeugt werden. Diese accidentellen Generationen können jedoch nur unter Obmacht einer höheren, überirdischen Substanzialform vor sich gehen, und

[1]) Selbst die nicht substanziirenden Vitalactionen können nicht ohne Influenz der Wesensform des Lebendigen vor sich gehen; wohl aber die nicht vitalen Actionen, durch welche nichts Substanzielles gewirkt wird: Hoc patet in calore, qui existens in aqua et in quolibet alio subjecto absque forma ignis calefacit. Similiter albedo ad efficiendam sui speciem intentionalem non indiget superiori concursu. Item, hinc oritur, ut si res habeat duas qualitates activas, aeque possit utriusque simul ac alterius tantum actionem exercere, ut aqua simul frigefacit et humectat, quantum potest etc. Denique hoc probat ratio dubitandi superius proposita, quia si perfectio effectus consideraretur, ad illam communicandam sufficit virtus et perfectio similis vel eminentioris formae accidentalis; ex modo autem actionis non requiritur illa tam intrinseca dependentia, et ideo non est cur necessaria sit. *Metaph., Disp. 18., sect. 5, n. 4.*

man muß annehmen, daß das accidentelle Agens im Dienste dieser Form thätig sei. Es kann aber auch directes Werkzeug derselben sein, und die Influenz einer himmlischen Causalität auf das Passum zu vermitteln bestimmt sein; und dieß wäre dann keine bloße generatio per accidens. Da der animalische Zeugungssame nach seiner Ausscheidung aus dem Körper des Zeugenden zu wirken beginnt, und beim Beginne und im Verlaufe dieser Wirksamkeit der väterliche Zeuger häufig gar nicht mehr lebt, so muß auch bei der animalischen Zeugung eine siderische Influenz zur vollen Auswirkung der durch die Kräfte des Zeugungssamens angeregten Wirkung postulirt werden. Kann nun selbst die Organisation des Fötus nicht ohne Mitwirkung eines himmlischen Einflusses erklärt werden, um wie viel weniger die Entstehung der sensitiven Seele, zu deren Hervorbringung dem Samen die Kraft nicht bloß quoad modum actionis, sondern auch quoad substantiam actionis abgeht! Hier würde aber der Einfluß der himmlischen Körper für sich allein nicht ausreichen, weil die zu generirende Seele als Lebendiges einer höheren Seinsstufe angehört, als die leblosen Himmelskörper. Die Menschenseelen endlich können vollends nur durch Creation entstehend gedacht werden [1].

Die Cartesische Philosophie reducirte den Einfluß der siderischen Welten auf die sublunarische Welt auf den sinnlich wahrnehmbaren Einfluß der Sonnenwärme. Von bildenden siderischen Causalitäten war in diesem Systeme weiter keine Rede mehr. Den Ausfall dieser Causalitäten suchte Cudworth durch die von ihm ersonnenen plastischen Naturen zu ersetzen, welchen jedoch von mehr als einer Seite widersprochen wurde [2]. Die Cartesianer übertrugen ihre mechanistisch-atomistische Erklärungsart auch auf den Generationsproceß; Legrand erklärt den Zeugungssamen für eine

---

[1]) Interdum est debitus concursus Dei ex generali ratione naturae universalis, ne pervertatur ordo universi, aut materia sine forma maneat, vel in nihilum transeat, sicut aquam moveri sursum ad replendum vacuum est solum ex causa naturae universalis, et ideo creditur fieri ex solo imperio et impulsu auctoris ejus, nisi fortasse id muneris sit a Deo commissum alicui intelligentiae, quia motus localis non excedit ad activitatem et ministerium ejus. Aliquando vero debetur talis concursus ex propria natura et conditione alicujus agentis particularis, quod non est aptum alio modo communicare, vel propugnare naturam suam, ut in generatione animalium perfectorum accidere credimus, et in hominis generatione est certissimum; longe tamen altiori et nobiliori ratione. *Metaph., Disp. 18., sect. 2, n. 39.*

[2]) Vgl. Bd. I, S. 536 ff.

Secretion aus allen organischen Theilen des Leibes [1]), eine Ansicht, welcher gegenüber Le Roy die Aristotelische im Rechte sieht [2]). Nebenbei behauptet aber Le Roy mit Kircher u. A. auch noch gegen Arriaga und viele Andere, daß der Zeugungssame, informirt durch die sensitive Seele des Zeugenden, etwas Belebtes sei, und die sensitive Seele des Zeugenden in das zu erzeugende Gebilde traducire [3]). Diese Ansicht wurde auf das Ansehen der berühmtesten Aerzte und Naturkundigen hin auch von den späteren Scholastikern angenommen. A. Mayr [4]) findet sie bereits bei alten Philosophen angedeutet, und nennt als ihre Vertreter Plato, Themisthius, Galenus, Vallesius, Zimara, Peramatus [5]), Jakob von Forli [6]), Cardanus, Scaliger,

[1]) Partes illae, quae antea ad caput, ventrem, artus etc. pertinebant, ita evolvuntur, ut ab aliis excernantur, ut in unum confluant et secundum diversam earum dispositionem diversis partibus efformandis deputentur; adeo ut, quae cerebri erant, in cerebrum coeant; quae oculi, in oculum, et quae pectoris, in pectus, et pariter de reliquis. Ad eum fere modum, quo similia arenae grana aut plumbi ramenta ad se accedunt, et diversos cumulos componunt; si fistulam vesicae alligaveris (Hippocratis similitudine utor), per eamque terram, arenam, ramenta plumbi tenuia injeceris et aquam infuderis, ac deinde flatum emittas: primum quidem illa cum aqua varie miscebuntur, deinde vero, quae fuerint flatu agitata, temporis progressu secedent, plumbumque ad plumbum, arena ad arenam, terra ad terram se conferet; ac si quis ea arescere permittat, disruptaque vesica contempletur, simile ad sui simile se contulisse comperiet. Ad hunc certe motum Genitura et Caro discernuntur, in eaque simile quodque ad sui simile succedit. *Instit. philos., p. 598.*

[2]) Vgl. *Suarez,* de anima, Lib. II, c. 12, n. 7. Siehe auch meine Schrift: D. hl. Thom. v. Aq., Bd. I, S. 346 ff.

[3]) Nostra sententia stabilitur vel ex eo — bemerkt Le Roy — quod constet ex historiis, in utero brutorum semen humanum in effigiem hominis perfici. An igitur anima humana uterum bestiarum animatum dicent? Sed et ova animari et perfici constat in similitudinem progenitoris, non vero incubantis, quin et alio quovis calore v. g. sub axillis febricitantium, pullos inde excludi. Quodsi anima non continebatur in ovo, quae ipsa sibi ejusmodi organa concinnarit, quibus sensum et motum obit, quis Mercurius in fimo aut cinere latens animam introducit ad pullos animandos? *Phil. Rad., p. 629.*

[4]) Philosophia peripatetica, II, n. 1177 ff.

[5]) Petrus de Peramato, ein Portugiese und Leibarzt des Herzogs von Medina lebte c. a. 1550. Schriften: Opera medicinalia de elementis — De humoribus — De temperamentis — De facultatibus nostrum corpus dispensantibus — De semine — De hominis procreatione etc.

[6]) Jakob von Forli lehrte c. a. 1300 die Philosophie und Medicin zu Padua, und schrieb Commentarien zu Avicenna, Galenus, Hippokrates, und nebstdem ein

Zabarella, Paul Zachias u. s. w. Leibnitz verwirft die Lehre von der Eduction sowohl als von der Traduction, sofern beide zur Erklärung des Ursprunges der Seele unzureichend seien [1]); die Generation ist ihm nichts Anderes, als eine vermittelst Augmentation sich vollziehende Transformation auf Grund einer schon vorhandenen Präformation [2]). Die Augmentation ist nach scholastischer Lehre auch eine Art Generation, aber doch wieder etwas von der Generation als solcher Verschiedenes; denn sie ist nicht ein motus ad substantiam nondum existentem, sondern ein motus a minori substantia ad majorem substantiam. Wir übergehen die hinsichtlich der Augmentation und Diminution, Alteration, Intension und Remission, Condensation und Rarefaction von den Scholastikern aufgeworfenen Fragen und wenden uns von der causa efficiens zur causa finalis, die uns auf das Gebiet der physikalischen Teleologie führt.

Die von Gott gesetzte Zweckordnung der natürlichen Welt ist für Suarez ein denknothwendiger Begriff [3]), und Leß ist bemüht, dieselbe im Einzelnen ausführlich nachzuweisen [4]). Er ordnet die nähere Durchführung

---

Werk de extensione graduum formae. Sämmtliche Schriften gedruckt zu Venedig, 1495.

[1]) Vgl. Bd. I, S. 509 (vgl. dazu S. 415. 416).

[2]) Je tiens que les ames, et généralement les substances simples, ne sauroient commencer que par la création, ni finir que par l'anihilation: et comme la formation des corps organiques animés ne paroît explicable dans l'ordre de la nature, que lorsqu'on suppose une préformation déjà organique, j'en ai inféré que ce que nous appellons générations d'un animal' n'est qu'une transformation et augmentation: ainsi puisque le même corps étoit déjà animé, et qu'il avoit la même âme; de même, que je juge vice versa de la conservation de l'âme, lorsqu'elle est créée une fois, l'animal est conservé aussi, et que la mort apparente n'est qu'un enveloppement; n'y ayant point d'apparence que dans l'ordre de la nature il y ait des âmes entièrement séparées de tout corps, ni que ce qui ne commence point naturellement, puisse cesser par les forces de la nature. *Theodicée, P. I., n. 90.*

[3]) Fuit hoc necessarium ad convenientem ipsius universi compositionem et gubernationem. Nam cum ex variis rebus et contrariis constet, quae varias etiam et interdum contrarias actiones exercent, si non essent omnia ita constituta ut singula ordinate munera sua obirent, in ipso universo summa esset confusio, et res ipsae minime conservari possent. Ut autem hujusmodi concentus et ordo ex tot rebus consurgere posset, necessarium fuit res singulas in destinatos fines seu terminos suis actionibus tendere, ex quibus totius universi bonum consurgeret. *Metaph., disp. 23, sect. 10, n. 3.*

[4]) De providentia numinis, Lib. I, n. 32—105. Vgl. Bd. I, S. 538 ff.

dieses Nachweises unter vier Hauptgesichtspuncte, und handelt demzufolge: 1) von den Himmelsbewegungen und Einflüßen der Gestirne — 2) von der Organisation der Pflanzen und Thiere — 3) von den Kräften und Wirkungen der Samen — 4) von den Kunstfertigkeiten der Thiere. Den animalischen Organismus anbelangend, wendet sich Leß zuerst der Betrachtung des menschlichen Leibes zu.[1]) Wie wunderbar ist dessen osteologische Construktion! Die einzelnen Beine und Knochen des Leibes sind von verschiedener Größe, Gestalt, Festigkeit, greifen auf die mannigfaltigste Weise in einander, und dieß Alles zu dem Zwecke, dem menschlichen Körper eine möglichst große Stärke und Ständigkeit, Leichtigkeit der Bewegung und Verwendbarkeit der einzelnen Glieder des Leibes zu ermöglichen. Galenus zählt mehr als 200 Knochen und Beinchen im Menschen, und findet daß jedes derselben unter einem vierzigfachen Gesichtspunkte sich betrachten lasse; mithin bietet allein schon die Osteologie des menschlichen Körpers über 8000 teleologische Beziehungen dar. Der Mensch hat über 600 Muskeln, und jede derselben läßt sich unter 10 Beziehungen in's Auge fassen; damit ergeben sich über 6000 teleologische Beziehungen. Aehnlicher Weise ließe sich die Betrachtung in Bezug auf die Eingeweide u. s. w. fortsetzen. Der menschliche Leib bedarf zu seinem Bestehen und Gedeihen der Wärme, des Blutes und des Lebensgeistes [2]). Zur Erhaltung der Wärme und vitalen Regsamkeit dient das Herz; die Leber muß die Bereitung des Blutes und des Spiritus naturalis [3]), der sich durch die Nerven verbreitet, aus dem im Magen bereiteten Chylus vermitteln; das Gehirn ist Sitz und Organ des Spiritus animalis. Alle übrigen inneren Theile des Körpers stehen zu diesen drei Haupttheilen in mittelbarer oder unmittelbarer teleologischer Beziehung; das Gehirn ist vermittelst der Nerven gewisser Maßen im ganzen Körper und in allen einzelnen bewegungsfähigen und empfindungsfähigen Theilen desselben verbreitet, das Herz durch die Arterien, die Leber durch die Venen im ganzen Körper wirksam. Das wunderbare Ineinandergreifen und Zusammenspiel der von diesen drei Haupttheilen ausgehenden Thätigkeiten ist ein herrlichstes Zeugniß der ordnenden

---

[1]) Vgl. Bd. I, S. 539. Anm. 1.

[2]) Spiritus vitalis quo calor nativus assidue foveatur et ventiletur. Seine Wirksamkeit geht durch die Arterien in den ganzen Körper aus, und belebt alle Muskeln und sonstigen inneren Theile des Körpers.

[3]) Transmutando tenuiores sanguinis partes in vaporem, qui venas et corporis poros distendat et aperiat etc.

Weisheit Gottes, nur ein göttlicher Verstand kann ein so wunderbares Gebilde, wie der menschliche Leib ist, ausgedacht haben. Die Einrichtung des menschlichen Körpers gleicht jener der übrigen empfindenden Wesen der Erde; es zeigt sich aber hiebei im Einzelnen eine unerschöpflich modificirte Mannigfaltigkeit, welche, durch die besondere Lebensart der einzelnen Thiergeschlechter bedingt, auf die Erhaltung einer bewunderungswürdigen Gesammtordnung im Naturhaushalte abzweckt. Wie zweckmäßig ist die Organisation eines Vogels! Wie leicht sind seine Schwingen, wie sind sie so zweckmäßig gebogen, daß sie sich eben so sehr, gleichsam zur Fassung der Luft im Fluge [1]) als zur Bedeckung des Leibes beim Ausruhen vom Fluge eignen! Die Federn des Vogels liegen, wie die Schuppen des Fisches, am Leibe an, um bei Durchschneidung der Luft oder des Wassers der Bewegung kein Hinderniß zu bereiten. Der Fisch zeigt in der Organisation seines Körpers alle Zweckmäßigkeiten eines wohlgebauten Schiffes; die Lage der inneren edleren Theile des Körpers ist mit durchgängiger Rücksicht auf den Aufenthalt des Thieres im Wasser bemessen. Was ließe sich Alles sagen, wollte man im Einzelnen jene sinnreichen Begabungen und Ausrüstungen der Thiere zum Schutze und zur Vertheidigung ihres Daseins, zur Auffindung ihrer Nahrung u. s. w. beschreiben und zergliedern! Wer bewundert nicht die sinnreiche Geschäftigkeit der Bienen und Ameisen, oder das Gespinnst des Seidenwurmes oder auch der gemeinen Spinne! Den Schwalben verdankt man die Entdeckung eines Augenheilmittels, der Chelidonia, mit welcher sie die kranken Augen ihrer Jungen zu heilen pflegen. Das Wiesel schützt sich durch den Genuß der Raute gegen die schädlichen Folgen eines Kampfes mit giftigen Thieren. Der Hirsch heilt durch den Genuß von Krebsen seine Vergiftung durch die Bisse von Nattern oder Erdspinnen. Tauben, Häher, Amseln purgiren sich mittelst Lorbeerblätter. Der Ichneumon, der sich mit einer Schlange in einen Kampf einläßt, überzieht sich früher mit Schlamm, der an seinem Leibe verkrustend ihm einen Schild gegen die Bisse seines Feindes abzugeben hat u. s. w. — Vor Allem muß das Walten und Wirken der vis formatrix des Zeugungssamens Bewunderung erwecken. Unter Obmacht dieser vis dehnt, höhlt, gliedert und gestaltet sich die gröbere Materie des Samens [2]), und stellt alsbald die Rudimente des Knochengerüstes und der

---

[1]) Alae molli cavitate idoneae ad aërem in motu colligendum.

[2]) In semine — sagt Suarez — distinguenda est pars materialis a spiritu in ea incluso. Et pars quidem materialis a testiculis elaboratur, illaque nutri-

Gliedmassen des Leibes hervor; aus dem feineren Theile der Samenmaterie und aus dem Blute der Mutter bilden sich die inneren weichen Theile: Leber, Herz und Gehirn sammt den zu ihnen gehörigen Gefäßen und Nerven. Am siebenten Tage nach der Empfängniß ist der Fötus bereits zu einem vollständigen Leibe gebildet. Die bewußtlose Kraft des Samens kann, ein so bewunderungswürdiges und zweckmäßiges Gebilde zu wirken, nur deßhalb vermögend sein, weil ein göttlicher zweckordnender Verstand das Vermögen hiezu in sie gelegt hat [1]). Also gibt es in der Natur offenbar ein Walten und Wirken nach Zweckbegriffen. Aus dem Gesagten geht aber zugleich auch hervor, daß, wie Suarez bemerkt, das adäquate Princip der Zweckthätigkeit in der Natur nicht die natürlichen Kräfte als solche und für sich allein sind, sondern nur, insoweit sie als Instrumente der zweckordnenden causa prima wirken.

Die Cartesianer lehnten die Aufgabe einer Erforschung der Zweckursachen der Natur als etwas ausschließlich dem Gebiete der Erbauung Angehöriges im Namen der Wissenschaft ab [2]); es sei Eitelkeit und Vermessenheit, eine wissenschaftliche Erkenntniß dieser Zwecke beanspruchen zu wollen. Dieß klingt freilich anders, als wenn die heidnischen Atomisten (Epikur, Demokrit u. s. w.) die Zweckordnung selber läugnen. Gleichwohl

---

untur; de spiritu autem incluso obscurum est, an ab iisdem, vel ab alio nobiliori membro fiat, ut a corde vel ab hepate, in quo residet naturalis facultas. De qua re nihil certi habeo; apparet tamen probabile, non fieri ab infimo aliquo et ignobili membro, sed forte a corde, cujus est procreare vitales spiritus, viventibus etiam aliis partibus principalibus, ut debitum temperamentum et virtutem semen ipsum tandem recipiat, aptumque undique instrumentum evadat ad mirabilem illam organizationem peragendam. *De anima, lib. II, c. 12, n. 8.*

[1]) Si cumulus informis saxorum, tegularum, cementorum, lignorum seipsum dirigere inciperet et singulas confusi partes polire, ordinare, disponere, connectere in formam pulcherrimi palatii, ut ratio architecturae postulat, quis non diceret mentem quamdam architecturae peritam invisibiliter ibi adesse, et omnia tam artificiose disponere? *Lessius, de Providentia, lib. I, n. 83.*

[2]) Fateor equidem in Moralibus, ubi conjecturae plurimum valent, ad pietatem haud parum conducere, si finis aliquis eliciatur, quem in mundi creatione aut rerum gubernatione Deus sibi constituit. Hinc concionatores, ut Dei amorem in nobis excitent, solent varios, quos ex aliis creaturis usus percipimus, nobis ob oculos ponere, dicuntque illas a Deo fuisse nostri causa factas. Verum in Physicis, ubi nihil admittendum est, quod non firmissimis rationibus et argumentis fulcitur, ineptum videtur, aliquem finem conjicere, quem Deus in universo producendo aut regendo sibi proposuit. *Legrand, Instit. philos. p. 299.*

ist auch in der Cartesischen Ansicht der Einfluß der mechanistisch-atomistischen Betrachtungsweise der Natur leicht zu erkennen; auch mag das Unvermögen, die Copernikanische Weltansicht mit der Lehre, daß der Mensch das τελος der sichtbaren Welt sei, zu vermitteln, das Seinige beigetragen haben, die Cartesianer in Ablehnung der teleologischen Naturansicht zu bestärken. Leibnitz revindicirt der Philosophie die causas finales im Namen einer erleuchteten und religiös-tiefen Erkenntniß [1]); die wirkenden Ursachen müssen aus den Zweckursachen verstanden werden [2]), gleichwie die causae formales und materiales nach Leibnitz aus den causis efficientibus (Monaden) begriffen werden. Nach Wolff läßt sich die Erkenntniß einer rationellen Ordnung im Naturganzen aus physikalischen Principien probabel machen; zur metaphysischen Gewißheit kann sie nur auf dem Gebiete der

---

[1]) C'est sanctifier la Philosophie, que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu. Bien loin d'exclure les causes finales et la considération d'un être agissant avec sagesse, c'ést de là qu'il faut tout déduire en Physique. C'est ce que Socrate dans le Phédon de Platon a déjà admirablement bien remarqué, en raisonnant contra Anaxagore et autres philosophes trop matériels lesquels, aprés avoir reconnu d'abord un principe intelligent au dessu de la matière, ne l'employent point, quand ils viennent à philosopher sur l'univers, et au lieu de faire voir, que cette intelligence fait tout pour le mieux, et que c'est là la raison des choses, qu'elle a trouvè bon de produire conformement à ses fins, tachent d'expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instrumens avec la veritable cause. C'est (dit Socrate) comme si pour rendre raison de ce que je suis assis dans la prison attendant la coupe fatale, et que je ne suis pas en chemin pour aller chez les Béotiens ou autres peuples, ou l'on sait que j'aurois pu me sauver, on disoit, que c'est parceque j'ai des os, des tendons et de muscles, qui se peuvent plier comme il faut pour être assis. Ma foi (dit-il) ces os et ces muscles ne servient pas ici, et vous ne me verriez pas en cette posture, si mon esprit n'avoit jugé, qu'il est plus digne de Socrate de subir ce que les lois de la patrie ordonnent. *Extrait d'une lettre a Mr. Bayle sur un princip generale, utile à l'explication des lois de la nature. Opp., p. 106.*

[2]) Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo, quod est convenientissimum. Ita fit, ut efficientes causae pendeant a finalibus, et spiritualia sint natura priora materialibus, ubi etiam nobis sunt priora cognitione, quia interius animam (nobis intimam) quam corpus perspicimus, quod etiam Plato et Cartesius notarunt. *Ep. ad Bierlingium, Opp., p. 678.*

Ontologie und Gotteslehre erhoben werden [1]). Daß eine volle und uneingeschränkte Anerkennung der Finalursachen sich mit keinem Determinismus irgend welcher Art vertrage, ist eine selbstverständliche Sache; und es ist deßhalb die Frage, ob Wolff durch Zurückweisung des Spinozismus und Betonung der Contingenz der Welt [2]) den Begriff einer freien zwecksetzenden Causalität hinlänglich gewahrt habe [3]). Die neuere pantheistische Naturphilosophie ist in einen der Cartesischen Ansicht entgegengesetzten Irrthum verfallen, indem sie auf einer rein immanenten Zweckordnung der Welt bestehend, den Menschen als den schlechthin höchsten Zweck der Weltordnung und Weltentwickelung hinstellte; während der absolute Zweck und die absolute Einheit der mehreren, einander subordinirten hypothetischen Zwecke des Weltdaseins und seiner besonderen und einzelnen Existenzen, Kräfte und Erscheinungen nur in der außerweltlichen Ursache der Dinge gesucht werden kann.

---

## Neuntes Capitel.

### Suarez' Anthropologie und Psychologie in ihrem Verhältniße zur nachfolgenden Entwickelung der Philosophie auf den bezeichneten Gebieten.

Der Mensch wird gewöhnlich definirt als animal rationale d. i. als ein lebendiges Wesen, dessen Wesensform die anima rationalis ist [4]).

---

[1]) Nemo adeo ordinem naturae cognoscere valet, nisi qui regulas motus cognoscit. Equidem ex principiis theologiae naturalis ostendi potest, dari debere aliquem naturae ordinem, et ex aliis principiis in Physica idem saltem probabiliter colligitur, obstetricantibus principiis de ordine ontologicis. Qualis tamen sit ordo iste, per motus demum regulas innotescit. *Cosmologia, §. 559.*

[2]) Spinoza agnoscit dari ordinem naturae, sed eum fatali necessitati subjicit tanquam in se immutabilem. Eum igitur erroris convicturus demonstrare tenetur, ordinem naturae esse contingentem. *L. c., §. 561.*

[3]) Wir verweisen in dieser Beziehung auf das in Bd. I, S. 457 ff., 464 ff. Beigebrachte.

[4]) Vgl. den gegen Bonald und Rosmini gerichteten Aufsatz: Della definizione dell' uomo in der *Civiltà cattolica,* (Jahrgang 1859, Lieferung vom 19. Febr., Heft Nr. 214, S. 403—420). Bonald definirt den Menschen als eine von sinnlichen Organen bediente Intelligenz. Diese Definition bemerkte Rosmini — würde auch auf einen Engel passen, der einen menschlichen Körper annimmt. Gleichwohl billiget auch Rosmini die scholastische Definition nicht vollkommen, weil sie, obwohl die den Menschen von Engel und Thier unterscheidende (discursive) Rationalität

Daß die anima rationalis oder das principium intelligendi im Menschen die Substanzialform des menschlichen Gebildes sei, wird nach Suarez [1]) klar und deutlich in der heiligen Schrift gelehrt. Es heißt im ersten Buche Mosis, daß Gott den Menschen ex limo terrae gebildet und ihm das spiraculum vitae, wodurch er ein Ebenbild Gottes geworden, eingehaucht habe. Und als Folge dieser Einhauchung wird angegeben: Et factus est homo in animam viventem. Also ist die intellective Seele Lebensprincip des menschlichen Leibes; ein solches Princip kann aber mit dem Körper nur per modum actus formalis et substantialis vereiniget werden. Die Läugnung dieses letzteren Satzes würde darauf hinführen, daß alle Sinnendinge nur durch zufällige Merkmale sich unterscheiden und die Materie für sich allein schon die tota substantia alles Körperlichen wäre [2]). Man will die substanzielle Einigung einer spirituellen Substanz mit einem materiellen Substracte undenkbar finden. Alle dagegen erhobenen Bedenken aber beruhen lediglich auf unrichtigen Vorstellungen von den Elementen und Modalitäten der Einigung. Man vergißt zu unterscheiden zwischen einer solchen Geistsubstanz, die ohne Einigung mit einem materiellen Gebilde bereits eine substantia completa ist, wie der Engelgeist, und zwischen anderen spirituellen Substanzen, welche erst durch die Einigung mit einem stofflichen Gebilde zu completen Substanzen werden, wie eben bei den Menschenseelen der Fall ist. Sollten solche Substanzen unmöglich sein? Und wenn sie möglich sind, sollte sie Gott zur Erfüllung der

---

betonend, doch das intellective Wesen des Menschen zu wenig hervorhebe, welches primär in der Intuition der Seinsidee bestehe. Diese Ausstellung wird in der Civ. catt. zurückgewiesen: L'umano intelletto non altrimenti che in virtù del raziocinio giunge a ravvisare i veri potenzialmente inchiusi nei primi principii per sè noti; e l'intuizione stessa di tali principii tende ad originare in lui il discorso.

[1]) De anima, lib. I, c. 12.

[2]) Si ergo in corporibus rerum viventium nulla est substantialis forma, multo minus erit in non viventibus; unde fiet consequenter, ut omnes res corporeae solum differant in accidentalibus formis et a sola materia sit tota substantia corporum omnium: et quod materia existat utique sine ulla forma substantiali, et similia multa possent facile inferri in Philosophia valde incommoda. Et in Theologia sequuntur alii errores de anima hominis, nimirum quod sine materia existere non possit, quia accidentia, quae temperamentum componunt, extra subjectum non permanent. Et consequenter erit anima hominis entitas materialis, quia in subjecto materiali non inhaeret accidens spirituale; et similia. *De anima, lib. I, cap. 1, n. 8.*

Mannigfaltigkeit des Geschaffenen nicht auch wirklich geschaffen haben? Man darf ferner das specifisch-Menschliche in vielen Thätigkeiten der anima rationalis nicht übersehen, welches sich nur unter der Voraussetzung, daß sie Substanzialform des Menschen sei, genügend erklären läßt. Wie ließe sich die Sprache, wie ließen sich Lachen, Weinen, was doch gewiß natürliche Lebens- und Thätigkeitsäußerungen der menschlichen Seele sind, ohne jene plastische Ineinsbildung von Seele und Leib richtig erklären! Selbst in ihren rein geistigen Thätigkeiten ist die Menschenseele an den Leib als Mittler der das Material zu Denkoperationen liefernden Sinnesvorstellungen angewiesen. Man stößt sich an der Disproportion zwischen den constitutiven Elementen der Menschensubstanz; die Seele sei immaterielle Substanz, der Körper materiell, ausgedehnt u. s. w. Aber Materie und Form des Menschenwesens sind nicht ratione entitatis, sondern als Potenz und Actus zu einander in's Verhältniß zu setzen; in Kraft dieses Verhältnißes bilden Seele und Leib Ein Ganzes und conspiriren zu Einem Wirkungszwecke. Dieß hat nun allerdings etwas sehr Räthselhaftes an sich, gehört aber nicht in den Bereich des Unmöglichen; zudem ist es der göttlichen Weisheit angemessen, den Abstand zwischen englischer und rein sinnlicher Natur durch ein Mittelglied auszufüllen, in welchem das Eigenthümliche beider Naturen zu Einer Natur verschmolzen ist.

Arriaga [1]) prüft die herkömmlichen Beweise für den Satz, daß die Seele Wesensform des Leibes sei, und findet als einen der stichhaltigsten denjenigen, welcher von der Nothwendigkeit, alles am und im Menschen erscheinende Accidentelle zu erklären, hergenommen wird. Aus der Materie als solcher, die gegen alle Unterschiede indifferent ist, läßt es sich nicht erklären, aus der Form als solcher gleichfalls nicht [2]); also nur aus der wesenhaften und substanziellen Einigung beider. Zudem wäre ohne eine solche Art von Einigung der Tod nicht erklärbar; denn eine bloße Assistenz der Seele im Leibe könnte ja immerfort dauern, auch dann, wenn der Menschenkörper zur Leiche geworden ist. Was wäre aber dasjenige, was wir als Tod kennen? Umgekehrt müßte die Seele im Stande sein, so oft es ihr gefiele, den Körper zu verlassen und wieder in denselben zurück-

[1]) Curs. phil., S. 710 ff.

[2]) Ut enim existat (anima) localiter, ubi est aliquod corpus, nulla in eo (scil. homine) petit accidentia, ut patet in anima separata, quae potest ubique sine eis accidentibus existere. Ergo si ea petit in corpore, plus ibi habet quam existere, illud autem plus, est informare corpus. *Ibidem.*

zukehren; ausgenommen, man wollte in völlig unbegründeter Weise ein rein äußerliches Hinderniß, nämlich den göttlichen Willen, als Unmöglichkeitsgrund hinstellen.

Diese von den Scholastikern bekämpfte Vorstellung von der Seele als einem Affixum corpori wiederkehrte auch in der Cartesischen Philosophie, welche den Begriff der Seele als forma corporis augenscheinlich nicht erfaßt hat, und zwar aus dem Grunde, weil sie niemals auf das Verhältniß von Seele und Körper, sondern nur auf jenes von Geist und Körper reflectirte. Legrand spricht von einer wechselseitigen Abhängigkeit von Geist und Leib in relatione actionum et passionum utriusque; also hat der Körper ein Wirkungsvermögen, welches nicht jenes des Geistes oder der Seele ist, Leib und Seele sind zwei verschiedene Substanzen [1]). Die auf Cartesischem Standpuncte unerklärliche Thatsache, wie Geistiges und Materielles auf einander sollen wirken können, gab zur Erfindung des Occasionalismus Anlaß, während Leibnitz die einander entsprechenden Vorgänge in Seele und Leib aus der prästabilirten Harmonie Beider erklärte [2]). Leibnitz hielt wohl die Seele für das einende Princip des Leibes;

---

[1]) Man darf den ethischen Dualismus im Menschen nicht mit dem ontologischen identificiren. Im ethischen Dualismus steht das Geistige (Vernunft und Wille) der unter Obmacht der intellectiven Seele entwickelten Sinnlichkeit des Menschen gegenüber, die als solche allerdings ihre eigenen Begehrungen und Strebungen hat, aber ohne die informirende (begeistete) Seele gar nicht haben könnte. Die theilweise Allianz des Cartesianismus mit dem Augustinismus erklärt sich daraus, daß die Cartesianer in ihrer metaphysischen Ansicht die philosophische Erklärung des von Augustinus urgirten ethischen Zwiespaltes gefunden zu haben meinten.

[2]) Diese Art von Lösung der beregten Schwierigkeit hatte bereits vor Leibnitz (oder im Hinblick auf Leibnitz) der Jesuit Daniel als den einzigen vernünftigen Ausweg auf Cartesischem Standpuncte, mit welchem er selbstverständlich nicht einverstanden ist, angedeutet. Theologia naturalis forsitan vobis posset — redet er die Cartesianer in seiner Schrift de cognitione brutorum (a. 1693) an — suppeditare modum conciliandi leges motus cum libertate et cognitione hominis. Illa agnoscit in Deo scientiam quamdam, quae nuncupatur scientia rerum conditionalium, quarum objectum non semper est id quod accidet, at vero id quod accideret quod si illud vel aliud quidpiam fieret. Atque vi ejus scientiae Deus infinitis thesauris suarum cognitionum habet infinitos modos condendi mundos, et hypotheses innumeras infinitis parasangis pulchriores illa mundi Dom. Cartesii. Ope illius scientiae potuit scire, eum hominem ea occasione post istiusmodi cogitationem fore ut vellet producere eum motum e. g. vellet levare brachium. Praeter quae potuisset ea ratione componere machinam eamque ita accomodare

aber diese Einheit war nicht die lebendige organische Einheit, deren Gedanke seiner vorwiegend mathematisch-monadistischen Denkweise fremd bleibt [1]). Locke und Euler mochten sich mit der durch Gott vermittelten Congruenz der einander entsprechenden Actionen des Leibes und der Seele nicht befreunden, und behaupteten eine unmittelbare Wirkung beider auf einander (influxus physicus mutuus). Ebenso der Jesuit Faure [2]), welcher der Leibnitz'schen Lehre von der prästabilirten Harmonie eine umständliche Widerlegung widmet [3]). Dagegen bestand Tour-

---

omnibus corporibus illam cingentibus, ut eodem momento et voluntas hominis et lex Mechanicae exegissent, ille ut fieret motus; atque ita in reliquis res se haberet motibus. Quippe, cum cognitio et potentia Dei aeque sint infinitae, illa per se exhibet omnes combinationes possibiles, haec autem eas exsequi nullo potest negotio, nihilque opus est amplius ad conciliandas leges motus cum libertate hominis.

[1]) Animalis fractio, seu dimidium animal non est unum per se ens, quia nonnisi de animalis corpore intelligi potest, quod unum per se ens non est, sed aggregatum, unitatemque arithmeticam habet, metaphysicam non habet. Ut autem ipsa materia, si entelechia adaequata absit, non facit unum ens, ita nec ejus pars. Nec video, quid impediat, multa actu subjici uni entelechiae; imo hoc ipsum necesse est. Materia (nempe secunda) aut pars materiae existit ut grex aut domus, seu ut ens per aggregationem. *Ep. ad Des Bosses, Opp., p. 435.*

[2]) Dissertatio polemica in recentiora quaedam erronea systemata de morum dogmatibus. Rom, 1753. Abgedruckt im Thesaur. theol., Tom. IV, p. 270 ff.

[3]) Faure (l. c., p. 278 ff.) findet die Lehre von der prästabilirten Harmonie unvereinbar mit den moralischen Lehren und Mahnungen der heiligen Schrift. Die Mahnung zur keuschen Bewahrung des Leibes, die Warnung vor sündigem Mißbrauch der Glieder des Leibes (1. Kor. 6, 13. 15 ff.; Röm. 6, 13 u. s. w.) setzen voraus, daß der Wille des Menschen eine unmittelbare Macht über den Leib habe. Nur unter der Voraussetzung, daß die Maschine des Leibes nicht schon durch sich selbst zu gewissen Acten disponirt sei, können gewisse Tugenden, die das Verhalten der Seele zum Leibe betreffen, als moralisch verdienstlich, und das Gegentheil derselben als schändlich gelten. Wolff sagt freilich, daß die Leibesmaschine mit Rücksicht auf die von Gott vorausgesehenen freien Handlungen der Menschen eingerichtet sei. Dieß genügt aber nicht, da viele Actionen der Seele erst durch Actionen des Leibes hervorgerufen werden. Wolff läugnet dieß zwar, setzt sich aber hiedurch in Widerspruch gegen die heil. Schrift: Sirach 31, 2; Röm. 5, 3; 8, 35 ff.; Sprichw. 17, 10; Job 31, 1; Sirach 9, 5 ff. u. s. w. Wolff findet eine wechselseitige physische Influenz von Leib und Seele undenkbar, indem im Falle, daß eine solche Influenz statt hätte, die seelische Kraft in eine körperliche, die körperliche in eine seelische sich verwandeln müßte. Quis autem unquam sobrius — antwortet Faure hierauf — somniavit ex Deo, prima causa efficiente mundi, transferri quamdam realitatem

nemine [1]) darauf, daß alle Wirksamkeit der Seele zugeschrieben werden müsse, und der Körper sich bloß leidend verhalte. Man habe nämlich eine doppelte Wirksamkeit der Seele zu unterscheiden: eine willkürliche, welche sich im Vorstellen und Denken offenbart, und eine unwillkürliche, natürliche und naturnothwendige, die ununterbrochen fortdauernd auf die Lebensgeister wirkt. Stattler findet ein rein passives Verhalten der Materie, wie Tournemine es behauptet, undenkbar; Tournemine identificire es mit der Resistenz der Materie, als ob nicht diese Resistenz selber schon eine Art Reaction in sich schlöße. Dieser Ansicht vom influxus physicus mutuus liegt nun offenbar eine antiperipatetische Voraussetzung zu Grunde, welche mehr oder weniger die gesammte neuere, am metaphysischen Dualismus zwischen Seele und Leib festhaltende Philosophie beherrscht, daß nämlich die Seele die Wesensform, nicht des Leibes schlechthin, sondern des lebenden Leibes sei, und die vegetativen Vitalfunctionen die anima rationalis nicht zum causirenden Principe haben. Die menschliche Seele — sagt Storchenau — hat eine einzige Kraft, die Kraft zu denken, und diese constituirt das Wesen der Seele. Die Vitalfunctionen des Leibes sind ihm nicht Folge und Wirkung, sondern Voraussetzung und Bedingung der Beseeltheit des menschlichen Leibes [2]). A. Günther schritt in dieser Richtung

---

quae illi inerat, et relicto Deo transire in mundum? Quis influxum animae in corpus per *vim* explicuit, quae existens in anima sit spiritualis, ubi autem in corpus transit, metamorphosi quadam poëtis incognita, fiat materialis, et quae materialis est, influente corpore in animam spiritualis fiat?.... Ceterum influxus physicus animae in corpus et vice versa, cum neque solidus, neque sapidus, neque sonorus, neque odorus, neque lucidus sit, intelligi non potest eo genere cognitionis intuitivae, qua per sensus nostros solida, sapida, sonora, odora, lucida intelligimus. Superest igitur, ut intelligatur eo genere abstractivae perceptionis, qua insensibilia cognoscimus. Hujusmodi autem objecta saepe cognoscimns quod omnino, ac certa sint, at quomodo sint, prorsus ignoramus. Agnoscunt Leibnitius et Wolfius, quod anima agat suas perceptiones et appetitiones; at modus obscurissimus est et inexplicabilis. *L. c., p. 284.*

[1]) Memoires de Trevoux, a. 1703. Vgl. Stattler's Psychologia, §. 368 ff.

[2]) Anima nostra ante corpus humanum non existit, ergo cum corpore; sed corpus humanum existere vero sensu dici nequit, nisi cum ejus organa actionibus vitae peragendis sufficiunt. Cum pars quaedam corporis destruitur, ita ut actiones vitales perfici nequeant, anima ab illo recedit; ergo etiam anima ad corpus accedit, cum in illo actiones vitales obiri incipiunt. Est nimirum corpus instrumentum quoddam animae a Conditore datum, ut ipso ad percipiendas res sensibiles utatur; huic autem usui, nisi vivum sit, servire nequit;

weiter vor, und indem er, allerdings ganz richtig, die Lebendigkeit des empfindungsfähigen Wesens sich nicht anders, denn als eine sensitive denken konnte, erklärte er das gesammte Empfindungsleben aus einem vom Principe der Rationalität wesenhaft und sachlich verschiedenen Principe im Menschen [1]). Diese Ansicht ist nun von der Kirche förmlich zurückgewiesen worden; demnach drängt die richtige Consequenz auf die scholastisch-peripatetische hin, die eben auch die christlich-kirchliche ist, und nur in Folge der die neuere Denkart beherrschenden Auffassung der Menschenseele als bloßen Denk- und Willensprincipes dem Verständniß der Zeit mehr oder weniger entrückt worden war [2]). Angenommen, daß die Vegetation des menschlichen Leibes keine bloß physikalisch-chemische, sondern eine Vitalfunction im eigentlichen Sinne des Wortes sei — sagt der Physiolog Vincenzo Santi [3]) — muß sie auch ein besonderes Princip haben, und

---

quare sicut anima illud jam mortuum dimittit, ita nondum vivum acquirere non videtur. Quemadmodum autem verisimillimum est animam nisi cum corpore vivo non conjungi; ita eandem veri speciem habet, eam ante non existere; cum enim nec ante mundum corporeum, nec cum illius origine condita sit, debuisset ea tempore quodam intermedio condi, quod longe a vero recedere videtur. *Psychologia, §. 166.*

[1]) Welche Verwechslung oder ungerechtfertigte Identification hiebei unterlief, ist oben S. 110, Note 1, bemerkt worden. Vgl. auch Gesch. d. Thom. S. 590 u. S. 584.

[2]) Hievon ist aber eine andere, den menschlichen Körper als solchen betreffende Frage zu unterscheiden, welche von den Scotisten anders beantwortet wird, als von den Thomisten (vgl. Gesch. d. Thom., S. 264 ff.). Forma animae non manente — sagt Duns Scotus — corpus manet, et ideo universaliter in quolibet animato necesse est ponere illam formam, qua corpus est corpus, aliam ab illa, qua est animatum. *Sentt., 4 dist. 11, qu. 3.* — Nos ponimus formam corporeitatis cum anima — bemerkt der Scotist Krisper — ut probabile judicat Maironius, Ocham, Zabarella et Regentes Parisienses, eodem ferme modo discurrentes probando et respondendo sicut nos de forma corporeitatis et formis partialibus. Quod alii adhuc magis probabile credunt, opinantes successive saltem in uno vivente plures reperiri animas, scil. primo vegetativam, quae adveniente sensitiva recederet, quae etiam postea abiret superveniente rationali, ut D. Thomas 1. qu. 118, art. 2, ad 2^m cum maxima parte medicorum. Quod tamen utrumque de facto negatur communius. *Philos. Schol. Scot., Pars physica, p. 391.* Diese Anschauungsweise der Scotisten war es, auf welche in den auf S. 865 der Gesch. d. Thom. vorkommenden Erörterungen stillschweigend Bezug genommen wurde.

[3]) Della forma, genesi, corso naturale et modi dei viventi. Saggio fisiologico. Perugia, 1858. Vgl. Civ. Catt., Jahrgang 1858, Septemberheft Nr. 204. Schriften von ähnlicher Richtung, wie die genannte, sind: *Bonucci,* Fisiologia e Patologia dell' anima umana (Florenz, 1852). — *Franceschi,* Della sostanza

kann dasselbe nur in einem einfachen immateriellen Ens besitzen. Wäre dieses Princip von jenem der sensitiven, motorischen und intellectuellen Thätigkeiten verschieden, so wären in dem Einen Menschen zwei verschiedene Vitalprincipe, damit aber wäre die Einheit der menschlichen Persönlichkeit aufgehoben [1]). Man wird demnach sagen müssen, daß die menschliche Seele sich selber zuerst ihr leibliches Wirkungsorgan bilde, ehe sie mittelst desselben wirkt; dieses Bilden dauert fort, nicht nur so lange das Leben in Aufnahme begriffen ist, sondern so lange der Proceß der Assimilation und Ernährung fortdauert. Es kann ein bewußtloses Bilden sein, weil die Lineamente der Bildung bereits in dem durch die concurrirende Conficienz der zeugenden Factoren gesetzten Producte vorgezeichnet sind [2]), und die vegetative Kraft der im Momente der wirklichen Mischung des männlichen und weiblichen Samens das daraus resultirende Product sich aneignenden Seele sich eigentlich nur als motorische, treibende Kraft zu bethätigen braucht [3]). Bekanntlich ist der Moment der Samenmischung und Fötusentstehung von jenem der Geschlechtsvermischung der zeugenden Eltern verschieden, und

---

viva come concetto fondamentale del vitalismo ippocratico (Fano, 1857). — Tracce di un studio intorno alla vita (Bologna, 1857). Vgl. *Civiltà Cattolica* vom 19. Dez. 1857, Nr. 186.

[1]) Santi citirt bei dieser Gelegenheit den Ausspruch des heiligen Augustinus: Nequaquam duas animas dicimus esse in homine, unam animalem, quae animet corpus et mixta sit sanguini, alteram spiritualem quae rationi administret; sed unam eandemque animam dicimus esse in homine, quae et corpus sua societate vegetet et semetipsam sua ratione disponat.

[2]) Meliori jure asseritur — bemerkt Mangold — quod Deus animae matris indiderit virtutem, istam ovuli delineationem efficiendi, quam quod omnia omnino ovula, ex quibus animalia certae speciei nascuntur, inter se convoluta in corpore primae matris exstiterint. Rem hanc bene explicat cl. *Morasch* (Nucleus physiologicus), cujus verba subjungo. „Idea et delineatio realis partium corpusculi humani insensibilis in germine probabilius est effectus et opus animae matris: quae sicut reliquas corporis materni et proprii partes nutrit, auget et conformat; ita idem facere potest quoad germinis delineationem et impressionem idealem; cum ovulum in ovario existens cum substantia matris cohaereat, sicque illius etiam adhuc pars sit. Ratio illis, qui animae rationali vim et actionem in corpus tribuunt, videtur plana." *Phil. Rat. et Experim., I, p. 361.*

[3]) Aber freilich ist diese Bewegung als eine Bewegung von Innen heraus eine lebensvolle Bewegung, zum Unterschiede von der mechanischen Bewegung, welche nur durch Druck und Stoß eines Körpers oder Körpertheiles auf einen anderen verursacht wird. Jene Bewegung von Innen heraus ist ferner eine solche, deren causa efficiens das Bewegte zusammenhält (continirt), während jede bloß durch chemischen Contract be-

tritt später ein, coincidirt aber mit dem Momente der Beseelung, daher der erste Act und Proceß im Momente der Samenmischung nicht bloß ein chemisch-physikalischer Act, sondern ein organischer Proceß und ein Act der in das Product der Mischung eintretenden Seele ist. Ist diese Anschauung unzulässig [1]), so hat man ein durch die Wärme des Mutterschooßes begünstigtes Nachwirken und Fortwirken einer im Samen gelegenen plastischen Kraft anzunehmen, welche den im Mutterschooße geweckten oder gepflanzten Keim durch eine Reihe von Wandlungen bis auf jene Stufe der Entwickelung führt, auf welcher er zur Reception der intellectiven Seele geeignet ist, die als Seele die Functionen der bisher wirkenden Samenkraft übernimmt und dieselbe in sich aufgehen macht [2]).

---

wirkte Bewegung einen Scheidungsproceß herbeiführt, weil eben das die heterogenen und gegensätzlichen Elemente der Mischung innerlich fassende und beherrschende Dritte fehlt.

[1]) Nach Mangold ist sie zulässig: In generatione viventis et praecipue hominis non datur successio animarum (vgl. oben S. 113, Note 2). Probatur: 1. Nulla est necessitas aut sufficiens ratio admittendi tot novas animarum species. 2. Nihil omnino obstat, quominus statim ab initio infundatur anima rationalis. Si quid obstaret, esset defectus debitae organizationis; hic non obstat. Auctores qui successionem animarum propugnant, per debitam organizationem vel intelligunt organa tam perfecte elaborata, ut eadem quoque serviant pro eliciendis ratiocinationibus; vel solum intelligunt organa satis perfecta pro vegetationibus aut etiam sensationibus et saltem inchoata pro ratiocinationibus et volitionibus. Primum dici nequit; alias enim anima neque 30 aut 40 die post conceptionem posset infundi, sed post plures primum a nativitate annos; id quod veritati certo adversatur. Si autem dicatur secundum; nulla habetur ratio, cur non jam prima infundatur anima rationalis, cum statim possit elicere aliquas operationes vitales; quemadmodum ex sententiae oppositae principiis eadem anima rationalis in corpore sufficientibus organis instructo praeter ratiocinationes potest elicere alias vitales operationes minus perfectas et materiales. *L. c., p. 362.*

[2]) Diese Ansicht wird mit Berufung auf Thomas Aq. von Santi vertreten; erst wenn der Fötus eine menschenähnliche Bildung erlangt habe, sei er fähig, durch die intellective Seele informirt zu werden: Homo ex materia generat hominem, cioè devesi all' efficacia del generante la produzione del corpo umano organizzato vivente, che è la materia dell' uomo, e al termino della generazione del corpo umano è creata da Dio l'anima umana, che gli impartisce l'essere umano, ossia gli comunica una vita più alta, più nobile, più perfetta, qual è la vita umana in confronto della vita animalesca; e il piccolo corpicciuolo vivente, che era uomo in potenza, addiviene uomo in atto e comincia a nominarsi feto umano. Verificasi adunque nella generazione umana la sentenza aristotelica: Prius generatur animal quam homo. *O. c., p. 41.*

Aus dem Gesagten geht nun hervor, daß im Menschengebilde Seele und Leib als Wirkendes und Gewirktes einander gegenüber stehen; alles Körperliche und sinnlich Wahrnehmbare am Menschen ist nur Gewirktes, nur Product. Daraus erklärt sich, weßhalb Liberatore die vorhin erwähnte Ansicht vom influxus physicus mutuus verwerfen zu müssen glaubt; sie scheint ihm eine Concession an den Materialismus in sich zu schließen [1]) und bei jener ungenügenden Art der Einigung des Geistes mit dem Körper stehen zu bleiben, welche Plato vertreten hat [2]). Jedenfalls streite sie gegen die grundwesentliche Bestimmung der Seele als Lebensprincipes der menschlichen Individualität [3]). Genovesi warnt vor der Mißdeutung dieser Bestimmung und vor Identificirung des Begriffes „Lebensprincip" mit jenem anderen Begriffe „Leben" [4]); wenn er behauptet, daß die Scholastiker

---

[1]) Corpus enim utpote extensum et solidum nonnisi contactu suarum partium et appulsu in aliud operatur. Ex quo illud sequitur, ut si animus ejus actioni esset obnoxius, quantitate coalesceret, ut impelli et tangi ab ipso posset. *Metaph. spec., p. 188.*

[2]) Etsi in systemate influxus physici mutua actio adstruitur, haud tamen propterea vera et substantialis junctio, quae in animo cum corpore viget, explicatur. Imo etiam abrumpitur potius; actio siquidem, ut dici solet, sequitur esse. Proinde substantiam jam existentem et completam subaudit, non constituit. Si igitur corpus agit, et animus agit per vires sibi proprias, nec ab uno alteri communicatas; utrumque substantiam efformat completam, sui juris, et quoad existendi principia independentem. *L. c., p. 189.*

[3]) Nam motor alterius non est intrinsecum principium operationum ejus, sed extrinsecum; quatenus ipsum movet actione non immanente sed transeunte, quae nimirum in subjecto perficitur distincto et diverso ab operante. At vero notio vitae in eo posita est, quod substantia ab intrinseco moveatur atque in semet operetur, nimirum per vires sibi proprias et actione quae in ipso subjecto maneat a quo procedit. *Ibidem.*

[4]) Duae hic sunt secernendae quaestiones: prima, informetne anima corpus i. e. vitam ei det necne. Hoc dogma esse vult Christianorum synodus Viennensis, idque tota hominis natura docet. Altera, qua ratione informet ac vivum reddat? Hoc philosophiae juris est. Purgetur igitur vetus opinio: animam esse corporis formam substantialem dicamus, ab ea scil. vitam esse et energiam corporis. Illas vero vocabulorum suspiciones „anima est forma corporeitatis," „dat esse corpori, unam efficit cum corpore substantiam" „ex ea et corpore fit magis unum, quae ex forma ignis et igne" „entelechia corporis seu corporis actus primus" — ac si quae sunt ejusmodi, vitemus hoc aevi. Nam quid attinet aut surdis auribus, aut suspiciosis obtrudere? Vivamus, si ita lubet, antiquorum moribus, loquamur praesentium. *Elem. metaph., P. III, prop. 21, p. 158.*

sich häufig ungenau ausdrücken, und es den Anschein habe, als ob sie auf den heidnisch=griechischen Standpunct zurücksänken, so wird man bei Suarez u. A. die unzweideutigsten Beweise eines redlichen Bemühens um Abwendung ungerechtfertigter Vorstellungen über die Vereinigung von Seele und Leib zu Einer Substanz finden [1]).

Im Begriffe der Seele als Substanzialform des Menschen liegt, wie wir sahen, unmittelbar enthalten, daß sie Vitalprincip sei. Diese Bedeutung ist jedoch nicht auf die Vegetation des menschlichen Leibes zu beschränken, sondern erstreckt sich auf alle Thätigkeitsäußerungen des Menschen, welche sämmtlich Aeußerungen eines Lebendigen, mithin Vitalacte sind, obwohl nicht von gleichem Range. Den untersten Grad nehmen die vegetativen Lebensäußerungen des Menschen ein; dieselben können — bemerkt Suarez — insofern mit Recht Vitalacte genannt werden, als sie zum wenigsten Actionen eines Agens intrinsecum und nicht actiones mere transeuntes sind, sondern, wenn auch nicht in der Potenz, aus der sie emaniren, so doch in eodem supposito bleiben [2]). So verhält es sich mit der Ernährung und Samenbereitung im menschlichen Leibe. Höher als die vegetativen Lebensfunctionen stehen die sensitiven, welche zwar allerdings noch gleich den vegetativen von körperlichen Organen vollführt werden, jedoch durch Vermittelung von gewisser Maßen unkörperlichen Qualitäten [3]).

---

[1]) Respondendum est, formam non dare esse materiae, sed compositio, nimirum homini, qui essentialiter rationalis est; materiae vero eatenus dicitur dare esse, quatenus illam in suo esse conservat. Neque est necessarium ut homo ratiocinetur per corpus, sed satis est, ut corpus modo aliquo deserviat ratiocinationi. *De anima. Lib. I, cap. 12, n. 18.*

[2]) Auf den Einwand, daß man auch von einer Nutrition und Augmentation des Feuers, der Steine u. s. w. rede, antwortet Suarez: Responsio communis est, hanc nutritionem et accretionem ignis vel lapidum ac similium rerum solum esse per juxtapositionem et per actionem mere transeuntem inter agens et patiens, quae sunt distincta supposita. Quae nutritio imprimis est mere accidentaria ad naturalem statum ignis vel cujuscunque alterius inanimati corporis; non enim ordinantur ad perfectionem ipsius agentis sed ad generandum sibi simile. Quod autem inde sequatur unio inter agens et patiens, et quod ex utroque resultet unum majus, quasi per accidens evenit ex propinquitate et homogeneitate inter agens et patiens. *De anima, lib. I, c. 4, n. 17.*

[3]) Dicitur anima vegetativa operari per has qualitates, quia potentia vitalis proxime utitur calore seu temperamento materiali ad suam operationem, et ita operatio ejus in substantia sua non transscendit actiones materiales, sed tantum in modo. *De anima, lib. I, c. 7, n. 5.*

Die intellective Vitalfunction geht aber nicht bloß ohne Vermittelung körperlicher Qualitäten vor sich, sondern bedarf auch keines körperlichen Organs, und bezeichnet somit die höchste, gottähnlichste Stufe des seelischen Lebens. Obschon außerhalb des Menschen ein vegetatives Leben ohne ein sensitives, und ein sensitives ohne intellectives Leben gedacht werden kann, so doch kein intellectives Seelenleben ohne sensitives, und kein sensitives ohne vegetatives. Die intellective Seele kann zu dem Ende Wesensform eines körperlichen Gebildes sein, um mittelst desselben zu intellectiven Kenntnißen zu gelangen. Dieß ist nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der Leib sinnbegabt sei und am sensiblen Leben participire. Die Sinnbegabtheit und Empfindungsfähigkeit ist aber ihrerseits wieder nur unter der Voraussetzung denkbar, daß der Körper aus einer Mischung der vier Elemente gebildet, und die primären Qualitäten auf eine bestimmte Weise mit einander ausgeglichen seien. Ein solcher Körper ist jedoch, weil ein mixtum, seiner Natur nach auflöslich, und muß demnach durch eine vegetative Lebenskraft zusammengehalten werden. Demgemäß setzt die sensitive Lebensstufe die vegetative nothwendig voraus; auch müssen durch die Vegetationskraft des Leibes fortwährend die sich verbrauchenden feinen und flüchtigen Lebensgeister immer wieder erneuert werden. Man kann demnach von einer dreifachen Animationsstufe im Menschen sprechen, und mit Beziehung auf den Unterschied der drei Stufen von drei Seelen im Menschen sprechen. So wenig man jedoch an der Pflanze Corporeität und Vegetabilität als zwei real von einander unterschiedene Formen auseinander halten kann, eben so wenig darf man in den empfindungsfähigen Wesen Sensibilität und Vegetabilität auf zwei von einander reell verschiedene Lebensprincipe oder Seelen zurückführen. Vegetabilität und Sensibilität verhalten sich zu einander nur, wie Generisches und Besonderes an einer und derselben Sache, indem die Vegetabilität Lebendigkeit im Allgemeinen, Sensibilität die besondere Modalität des Lebendigseins ausdrückt. Sind beide zusammen nur die beiden Merkmale Einer bestimmten Species, so wird auch nur von Einer Sache oder Einer Form, die das durch beide constitutive Merkmale Angedeutete ausdrückt, die Rede sein können [1]). Auf gleiche Weise

---

[1]) Confirmatur, quia alias anima vegetativa vel praecisa a gradu sensitivo esset forma specifica in aliqua specie ultima, compositum ex illa et materia esset substantia completa in aliqua specie ultima substantiae, et sic non esset per ulteriorem formam substantialem determinabilis seu actuabilis. Repugnat

läßt sich zeigen, daß im Menschen die sensitive und die intellective Seele nur Eine und dieselbe Form bedeuten können. Von den drei einander untergeordneten und in einander aufgenommenen Arten des Beseeltseins sind die Modi des Thätigseins der Einen Menschenseele zu unterscheiden, deren vier nach Aristoteles aufgezählt werden [1]), nämlich die vegetative, sensitive, locomotive, intellective Thätigkeit. Und eben so werden weiters auch fünf Genera seelischer Potenzen unterschieden; man unterscheidet nämlich vegetative, sensitive, cognoscitive, appetitive, locomotive Thätigkeiten. Warum nicht eben so viele Seelen? Weil gewisse Arten von Thätigkeit in einem natürlichen Zusammenhange mit anderen stehen, und mit denselben ein Zusammengehörigkeitsverhältniß bilden; so ruft die cognoscitive Thätigkeit unwillkürlich die appetitive Thätigkeit hervor, und im Gefolge dieser letzteren stellt sich die locomotive Thätigkeit wie von selbst ein. Der appetitus vitalis bildet keine besondere Stufe des seelischen Lebens, sondern ist der jedesmaligen Stufe des cognoscitiven Lebens proportionirt, und kann demnach eben so gut der sensitiven oder der intellectiven Seele eignen. Eben so wenig bezeichnet die locomotive Thätigkeit eine bestimmte für sich bestehende abgeschlossene Lebensstufe, sondern ist nach Art und Grad dem Sinnvermögen und Begehren des lebendigen Wesens proportionirt [2]). Es läßt sich kein Modus und keine Art von Thätigkeit denken, welche nicht aus einer oder mehreren jener drei Arten des Beseeltseins

---

ergo in eodem animali duos illos substantiales gradus esse ab animabus realiter distinctis. *L. c. I, 6, n. 11.*

[1]) Suarez ist indeß mit dieser Viertheilung nicht einverstanden: Salva Philosophi auctoritate, quod ad rem spectat, non censeo esse majorem rationem multiplicandi illa membra sub ratione aut nomine animarum, quam viventium, et fortasse ab Aristotele solum fuit ille gradus animalium se moventium distincte numeratus, quia ad tradendam doctrinam de gradu perfectionis talium animalium, et ad explicandam specialiter potentiam motivam perfectam visa est illa partitio accomodata. *De anima. I, 7, n. 13.*

[2]) Anima secundum locum motiva sensitiva est: quia per sensum et appetitum efficit motum, licet fortasse per specialem facultatem in membris corporis existentem, illum exequatur. Hoc enim non satis ad constituendum novum animae gradum, aut genus sub illis tribus non comprehensum; quia ex eadem anima plures oriuntur facultates inter se subordinatae.... Deinde respondeo, animam sensitivam non separari omnino a locomotiva: quia nullum est vivens participans sensum, quod non participet vim movendi se, juxta capacitatem suam et cum proportione. *L. c., n. 9. 11.*

abzuleiten wäre. Jede besondere Art von Thätigkeit setzt ein besonderes Vermögen voraus, und es sind demnach so viele Vermögen der Seele zu unterscheiden, als es besondere Arten von Thätigkeiten gibt, welche letztere sich sämmtlich, wie gesagt, unter fünf Classen oder Genera bringen lassen, obschon die Fünfzahl der Genera eben so wenig kanonisches Ansehen beanspruchen darf, als die obenerwähnte Vierzahl der Thätigkeitsmodi [1]). Als für sich seiende principia operandi sind die Seelenvermögen jedes für sich etwas Besonderes und von der Seele als Substanzialform sachlich Unterschiedenes; bei den Functionen der vegetativen Seele: Generation und Aggeneration (Nutrition) hat man indeß zweierlei zu unterscheiden, die Disponirung und die Formirung der zu bildenden oder anzubildenden Materie. Die Disponirung wird unter Vermittelung gewisser accidentaler Medien, nämlich der primären Qualitäten, vollzogen, welche von der Substanz, der sie inhäriren, verschieden sind; die Formation aber wird unmittelbar durch die Substanzialform der Seele vollzogen.

Indem Suarez den realen Unterschied der Seelenvermögen vom Wesen der Seele behauptet, hat er nebst den Thomisten auch viele seiner Ordensgenossen auf seiner Seite: einen Tolet, Valentia, Molina, Ruvius, Murcia, die Conimbricenser u. s. w. Hurtado hingegen, Arriaga, Oviedo und sehr viele Neuere, darunter auch Compton, Mlodzianowski, Suarez der Jüngere, stellen jenen Unterschied in Abrede. Man solle die Entia nicht unnöthiger Weise vervielfältigen; man könne den reellen Unterschied immanenter Actionen von der wirkenden Substanz nicht, wie bei reinen Sinnendingen, aus der Erfahrung nachweisen; der heilige Augustinus wisse von jenem Unterschiede Nichts. Compton gestattet bloß in Ansehung der potentia motiva eine Ausnahme, aber auch nur mit Beschränkung, indem er zwischen naturnothwendigen und willkürlichen Bewegungen unterscheidet [2]). Die nachscholastische Philosophie war natürlich noch weniger

---

[1]) Nobis vero sufficit, quod divisio est ad tradendam doctrinam de animae accomodata, et quod nulla cogitari potest animae potentia, quae sub illis membris non contineatur, licet facile posset in plura distingui, vel aliis modis commode fieri. Vel distinguendo appetitum in sensitivum et rationalem, sicut cognoscendi facultates, vel distinguendo potentiam generativam, quae in illa divisione sub vegetativa comprehenditur. Satis vero est, ut dixi, illam divisionem esse sufficientem, claram et doctrinae accomodatam. *L. c., I, 7, n. 9.*

[2]) Notandum, duplicem in quovis animali esse potentiam motivam: primo gravitatem, per quam more aliarum rerum animalia feruntur deorsum; deinde

geneigt, besondere, vom Wesen der Seele verschiedene Vermögen anzunehmen; in der Cartesischen Philosophie löste sich der Begriff facultas in eine aptitudo ad variationem quamdam auf, die facultas cogitandi ist das Wesen des Geistes selber, der als res cogitans definirt wird. Leibnitz will nicht entschieden auf die Seite der Nominalisten treten [1]), und scheint eher die scholastische Ansicht zu billigen [2]). Die Wolff'sche Erklärung des Begriffes „Vermögen" geht der Entscheidung der Frage gewisser Maßen aus dem Wege, begünstiget jedoch die nominalistische oder vielmehr conceptualistische Auffassung [3]); dasselbe ist auch von Stattler's in ver-

---

aliam habent animalia potentiam motivam, quae est illorum propria, et vocatur communiter potentia loco-motiva et progressiva. Quoad gravitatem ergo et levitatem dixi jam prius, eas esse qualitates a rerum gravium et levium substantiis distinctas; has enim habent cum rebus inanimatis communes. Quoad potentiam locomotivam videtur, non posse adaequate distingui ab anima, cum necessarium videatur, ut anima saltem partialiter ad motum concurrat. *Philos. Univ.*, S. 512.

[1]) C'est une question, qui a exercé les écoles depuis long tems, savoir s'il y a une distinction réelle entre l'âme et ses facultés, et si une faculté est distincte réellement de l'autre. Le Réaux ont dit, qu'oui, et les Nomineaux, que non. Et la même question a été agitée sur la realité de plusieurs êtres abstraits, qui doivent suivre le même destinée. Mais je ne pense pas, qu'on ait besoin ici de décider cette question et de s'enfoncer dans ces épines, quoique je me souvienne qu' Episcopius l'a trouvée de telle importance, qu'il a cru qu'on ne pourroit point soutenir la liberté de l'homme si les facultés de l'ame étoient des Etres réels. Cependant quand elles servient des Etres réels et distincts, elles ne sauroient passer pour des Agens réels, qu'en parlant abusivement. Ce ne sont pas les facultés ou qualités, qui agissent, mais les Substances par les facultés. *Nouveaux essais. Liv. II, chap. 21.*

[2]) Vgl. Bd. I, S. 527. Gelegentlich meint er einmal, man könnte die drei Stufen des seelischen Lebens als facultates der Seele bezeichnen: Intelligo autem — fügt er bei — (facultates) primitivas aliquo modo non invicem dependentes, ut sensitivitas est independens ratiocinante, etsi fortasse in creatura non contra. Putem autem, gradus essentiales nonnisi a Deo dari et tolli posse; quod secus est in qualitatibus, seu derivativis. Ego alioqui non soleo curare has de entitatibus seu abstractis quaestiones. *Ep. ad des Bosses., Opp. p. 462.*

[3]) Vi notionis quam de actione habemus, potentiam activam, consequenter facultatem tribuentes animae affirmamus, non repugnare iis, quae animae insunt, ut quaedam eidem inexistentia vel relationes ad alia ita mutentur, ut ratio mutationis contineatur in iis ipsis quae eidem insunt, seu ut per alia quae eidem insunt, intelligi possit, cur eadem accidat mutatio. *Psychologia empirica, §. 20.*

wandtem Geiste gehaltenen Erklärungen über Natur und Wirken der menschlichen Seele zu sagen [1]). Gleichwohl hat die realistische Unterscheidung der Seele von ihrem Vermögen und dieser untereinander einen tiefen philosophischen Sinn, welcher der neueren Philosophie in ihrem einseitigen Betonen der nicht immer richtig verstandenen Einfachheit der Seele abhanden gekommen ist. Die Seele ist nicht etwas absolut Einfaches; dieß ist einzig Gott. Die Seele hat verschiedene Vermögen, und ist in diesen verschiedenen Vermögen, in deren Gesammtheit sich gewisser Maßen der innere unsichtbare Mensch gliedert, dessen Gestalt in der ihm angepaßten leiblichen Organisation und Gestalt ihren Abdruck und symbolischen Ausdruck besitzt. Das gemeinsame Subject jener Vermögen ist das Ich, welches, weil es in keinem seiner Vermögen, auch in den höchsten, nicht schlechthin aufgeht, von jedem derselben und von allen zusammen unterschieden sein muß, und den tiefsten und verborgensten Kern und Gehalt des menschlichen Wesens ausmacht, welcher in fortgesetzter Thätigkeit stets mehr und bestimmter gestaltet wird, um die wahrhafteste und eigentlichste Physiognomie der Seele herauszubilden. Dieses innerlich sich gestaltende Wesen ist in seiner zeitlichen Umkleidung und Verhüllung durch den äußeren Menschen dem physischen Embryo zu vergleichen, der im Mutterschooße bis zu einem bestimmten Grade sich entwickelt, um sodann an's Licht des Tages geboren zu werden. Die Ausgeburt des inneren Menschen fällt mit dem Hinübertritte in die jenseitige Welt zusammen; nur daß sie nicht jederzeit eine Lichtgeburt, sondern vielleicht oft und oft eine gezeitigte Geburt des ewigen Todes ist, die Geburt eines Wesens mit krampfhaft verzerrten Zügen, oder wenigstens mit entstellten Zügen, die erst in Schmerz und Leid sich klären müssen, um den Adel einer gotteswürdigen Schönheit zu gewinnen. Der Mensch hat in der Zeit keine Anschauung von seinem Ich, dem verborgenen Grunde seines geistigen Wesens und Lebens; er erfaßt es denkend eben nur als den, zwar nicht unerschöpflichen, aber vor Ablauf der Erdenzeit nicht erschöpften Grund ungezwungener Selbstbe-

---

[1]) Natura animae humanae in ejus dispositionibus essentialibus et viribus activis tota consistit. *Psychologia, §. 394.* — Natura humanae mentis universe in dispositione essentiali seu capacitate ad recipiendas ideas adventitias et in vi repulsiva elementari simul et voluntaria, ac demum in vi distincte cogitandi et vi volendi consistit. Mens ergo humana ex una parte vires simplicium elementorum corporis participat; ex altera vero parte eidem vim distincte cogitandi ac vim repulsivam voluntariam superaddit. *Ibid., §. 397.*

stimmung und Selbstgestaltung seines inneren Wesens und Lebens, als den transscendenten Hort seiner sittlichen Freiheit und Freithätigkeit, der sich ihm einst im unverhüllten Lichte der ewigen Wahrheit aufdecken soll. Er wird aber nie dazu kommen, sich selber anzuschauen; denn entweder wird er, auf immer Gott entfremdet, in sich nur einen bodenlosen finsteren Abgrund, eine endlose Leere finden, oder er wird, in Gott beseliget, den Blick nach innen wendend, eben nur Gott finden, dessen Gnadensonne in ihm leuchtet, dessen Bild in den geistigen Zügen seines Wesens sich abgestaltet. Nicht zum Anschauen seiner selbst, sondern zur Anschauung Gottes ist der Mensch berufen, und soll darum auch nicht im Anschauen seiner selbst, sondern in der Anschauung Gottes zum Frieden, zur Klarheit und zur Seligkeit gelangen.

Der menschlichen Seele kommt eine hierarchisch gegliederte [1]) Reihe von Vermögen zu, deren Thätigkeiten sämmtlich das Bilden als gemeinsamen Inhalt haben. Die Vermögen der Seele sind nach Suarez Producte, oder gleichsam Ausstrahlungen der Seele; wie es der Sonne natürlich ist, Licht auszusenden, so der Seele, sobald sie den Körper informirt hat, jene Potenzen aus sich zu produciren. Indeß ist sie keineswegs das unmittelbare Subject aller aus ihnen; die sinnlichen Vermögen sind an verschiedene örtlich geschiedene Organe vertheilt, während der Intellect für seine Thätigkeiten kein besonderes Organ hat, weil er eben unmittelbar durch die Seele selber getragen ist, was bei den sensitiven Vermögen nicht der Fall ist [2]). Auch darf man nicht so weit gehen, um mit Thomas

[1]) Inferiores potentiae ordinantur ad deserviendum superioribus, superiores vero ad adjuvandum inferiores. Sic potentiae vegetativae ministrant sensitivis, nam organa illarum perficiunt, et illis praebent vires, ut melius possint exercere suas operationes; sensitivae vero vicissim ordinantur ad tuendas vegetativas potentias et ad quaerendum et praeparendum illis cibum, quae rursum comparatae ad intellectivas ministrae illarum sunt et instrumenta comparandi species; vicissim vero intellectivae dirigunt sensitivas, eisque dominantur, ac tandem omnes ordinantur ad perfectum viventis statum, conservationem et regimen, sicut in republica bene ordinata inferiores deserviunt superioribus, et superiores dirigunt et tuentur inferiores, et omnes sua munera exercent, ut respublica bene sit instituta. *Suarez, de anima, Lib. II, c. 3, n. 15.*

[2]) Refert etiam D. Thomas ex libro de ecclesiasticis dogmatibus, hominem duabus constare substantiis, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. Et favet illud Pauli: Caro concupiscit adversus spiritum. Instat Gregorius (Ariminiensis), quia alias sensus non manerent in anima separata, possetque Deus conservare illos in corpore mortuo, itaque posset sentire. Negatur tamen

Aquinas zu sagen, daß ein Seelenvermögen von dem anderen, das niedere von dem höheren ausfließe, was schon deshalb undenkbar ist, weil ordine generationis die niedersten Potenzen am frühesten vorhanden sind und die höchsten am spätesten eintreten. Also fließen alle Vermögen unmittelbar aus dem Wesen der Seele aus [1]).

Die einzelnen Seelenvermögen werden von Suarez in folgender Ordnung abgehandelt. Zuerst handelt er von den vegetativen Potenzen, deren er drei unterscheidet: die potentia nutritiva, generativa, augmentativa. Sodann folgt die Lehre von den cognoscitiven Potenzen, welche in die Potenzen des sinnlichen und intellectuellen Erkennens zerfallen. In dritter Reihe endlich werden die Potenzen des Begehrens, des niederen sowohl, als des höheren vorgeführt, welchen sich die Lehre von der potentia locomotiva anschließt. Ueber die vegetativen Potenzen ist bereits im Vorhergehenden [2]) Mehreres von dem für Suarez' Lehre Wichtigstem erwähnt worden. Wir führen nachträglich noch einige Sätze an, welche die Verrichtungen dieser Potenzen im Besonderen betreffen. Wir wissen bereits, daß die Aggeneration eine Action der Seele selber ist; daraus ergibt sich nun von selber, daß das Nutritionsvermögen nicht an eine bestimmte Oertlichkeit gebunden, sondern durch den ganzen Körper verbreitet ist. Die Materie dieser Thätigkeit ist der Chylus, näher das aus dem Chylus bereitete Blut [3]); Chylus und Blut werden aus den genossenen Speisen gewonnen, welche durch die Wirksamkeit der elementaren Qualitäten des Leibes für den Zweck der Aggeneration zubereitet werden. Albertus Magnus irrt, wenn er eine besondere, von den Elementarqualitäten des Leibes verschiedene Qualität für den benannten Zweck in Anspruch nimmt. Zu den Functionen der nutritiven Potenz gehört auch die Bereitung der Samen-

---

ultima consequentia, quia sentire operatio vitalis est intrinsece dependens a primo principio vitae, unde impossibile est esse sine illo. *L. c., n. 2.*

[1]) Et ratio potest esse, quia potentia vitalis pendet in sua operatione a principio, unde dimanat, omnes autem potentiae pendent ab anima immediate in operando: ergo omnes ab illa dimanant, et si una proflueret ab alia, non operaretur sine actuali concursu illius, sicut nulla operatur sine actuali concursu animae. *L. c., n. 17.*

[2]) Vgl. Oben S. 98. 117. 120.

[3]) Nach Suarez ist das Blut nicht bloß Aliment, sondern auch integrirender Theil des Körpers. Er gibt aber, auf Durand, Capreolus, Soto und verschiedene Naturkundige gestützt, nicht zu, daß das Blut von der Seele informirt sei. Näheres hierüber: Gesch. d. Thom., S. 270 ff.

substanz; die bildende Kraft aber, die im Samen ist, ist wahrscheinlich die Seele des Generirenden selber [1]).

Wie die vegetativen Potenzen im Herzen radiciren, so die sensitiven Potenzen im Gehirne, welches mittelst der durch das Herz aus dem Blute erzeugten Lebensgeister [2]) seinen belebenden Einfluß durch die Nerven den Organen und Sitzen der diversen besonderen Sinnesthätigkeiten zusendet. Das Gehirn ist also das sensorium primum; seine Verletzung beeinträchtiget alle übrigen specifisch animalischen Functionen (Sensation und Bewegung), deren Abhängigkeit vom Gehirne auch aus der erhabenen Stellung, die dem Gehirne im leiblichen Organismus zugewiesen ist, hervorgeht; der Schlaf, während dessen die sensiven Thätigkeiten des Leibes eingestellt sind, ist ein Aufhören der Thätigkeiten des sensorium primum. Man unterscheidet den inneren Sinn, dessen specifisches Organ das Gehirn ist, von den äußeren Sinnen, deren man fünf zählt, weil man fünf verschiedene Arten der Sinnesempfindung kennt, so wie sich auch fünf örtlich verschiedene und specifisch diverse Organe der äußeren Sensation aufzeigen lassen, welchen fünf diverse Arten von Sensibilien entsprechen: dem Auge das Licht [3]) und die Farben [4]), dem Ohre der vornehmlich in

---

[1]) De virtute formativa spiritus inclusi in semine arbitror, non esse distinctam ab anima vivente generantis, si loquamur de virtute inductiva formae substantialis; si autem loquamur de virtute dispositiva, illa est calor vitalis et cordis disponens materiam ad productionem spirituum vitalium, et ideo Aristoteles (de generatione animalium I, 1) aperte asserit virtutem formativam seminis esse calorem naturalem. Non esset etiam improbabile putare illam virtutem esse qualitatem aliquam distinctam, et perfectiorem; sed in ea re nihil habeo certum et exploratum. *De anima, lib. II, c. 10, n. 8.*

[2]) Dico breviter cum Galeno, spiritus esse instar exhalationum calore cordis ex purissimo sanguine prodeuntium, darique in vehiculum quo deferri citissime possit calor naturalis ac virtus principalium membrorum ad reliquas partes corporis; quam certe diffusionem caloris citissime fieri experimur. *De anima, lib. III, c. 13, n. 8.*

[3]) Lumen est actus accidentalis ad praedicamentum qualitatis pertinens. *O. c.. III, c. 14, n. 2.* — Lumen in aëre est qualitas per se visibilis tanquam objectum, atque adeo non per se ipsum, sed per speciem sui videtur, neque per eam sol tanquam per speciem videtur. *Ibid. n. 5.*

[4]) Est advertendum, inter colores esse duos extremos, albedinem et nigredinem, inter quas assignari solet discrimen, quod albedo proveniat ex abundantia luminis exiguaque opacitate, nigredo vero e contra.... Inter has porro extremas species plures sunt mediae, quae ad sex reducuntur, scil. pallidum,

Luft, Wasser und Feuer substanziirende Schall [1]), der Nase die in Folge von Wärmewirkung ausgehauchten Gerüche [2]) warmtrockener corpora mixta, dem inneren weichen Zungennerve eine gewisse aus der Mischung der qualitates primae entspringende qualitas secunda der die Zunge berührenden Körper [3]), dem über die ganze Haut verbreiteten und dem Fleische einwohnenden Tastsinn vornehmlich die qualitates primae der Körper. Das specifische Organ des Gesichtssinnes ist der humor crystallinus des Auges, das Organ des Gehöres ein bisher noch nicht empirisch nachgewiesener und anatomisch vielleicht nicht nachweisbarer luftartiger Körper hinter der Trommelhaut des Ohres [4]), das Organ des Geruches in den inneren

---

rufum, flavum, rubeum, viride, ac lividum; quod si aliae dari videantur, aut fortasse simplices non sunt, sed ex his mixtae, aut ad eas reducuntur. *O. c., c. 15, n. 5 et 6.*

[1]) Sonus est qualitas sensibilis proveniens ex violenta percussione vel divisione in corpore apto ad illam recipiendam.... Virtus productiva soni est qualitas aliqua existens in re sonativa, motio autem et percussio est conditio necessaria; hinc vero colligitur sonum esse qualitatem successivam, utpote incipientem ad inceptionem motus ac pullulantem cum resistentia subjecti percussi vel divisi, quae successio in voce constat aperte, ideo namque potest breviori vel longiore tempore edi. *O. c.. c. 19, n. 1 et 3.*

[2]) Odor est qualitas secundo consequens ex primarum mixtione, in qua siccum vindicat humidum, calorque absolute dominatur. *L. c., III. 23, n. 3.*

[3]) Sapor est qualitas secunda resultans ex mixtione in qua calor cum humiditate vincunt, ita tamen, ut calor sit principalior. *L. l., III, 23, n. 5.*

[4]) Vesalius et Valverde qui diligenter de his scribunt, et cuncta auris ossicula enumerant, negant tamen, partem aëream, quam posuimus sensorium, hucusque per anatomen fuisse deprehensam, quod ideo forte contingit, quia dissoluto a corpore animo pars illa facile dissipatur. Licet ergo experimento non sit cognita, neganda non erit, cum ratio convincat, organum auditus debere esse aëreum. Cetera enim quae in auribus reperiuntur, terrestria sunt; ponendum est ergo aliquid aëreum, quod sensorium sit audiendi. Unde falsus est Albertus in Summa de homine, qui cum Avicenna dixit, sensorium auditus esse nervum, quibus videtur assentire Galenus de causis symptomatum lib. I, cap. 3; attamen 7. de placitis aperte consentit Aristoteli hac in parte. *L. c. 22, n. 3.* — Der Eingangs dieses Citates erwähnte Andreas Vesalius († 1564, vgl. Bd. I, S. 542, Note 1) war ein seiner Zeit berühmter Anatom und Arzt, aus Brüssel gebürtig, Lehrer der Medicin an der Pariser Universität, Leibarzt bei Kaiser Karl V. und Philipp II. von Spanien. — Johann de Valverde, ein spanischer Arzt und Leibarzt des Cardinals von Toledo (c. a. 1560).

Höhlungen der Nase [1]), das Organ des Geschmackes der schon erwähnte, durch den Zungenkörper sich ausbreitende und verastende Nerv.

Suarez behauptet mit Galenus, Nemesius, Fernelius [2]), daß die Sinne die Sitze und Organe der Sensation seien; durch die Nerven werden die in den Sinnesorganen hervorgerufenen Eindrücke nach dem Gehirne geleitet und innerlich appercipirt. Suarez kennt und bekämpft aber auch eine entgegengesetzte Ansicht, welcher zufolge die Sinnesorgane nur dazu dienen würden, die species rerum dem Gehirne einzudrücken, in welchen sofort der Eindruck in eine Sensation sich umsetze. Dergestalt werde die Sache bei Themisthius, Portius [3]), Gregor von Nyssa, Manardus [4]) aufgefaßt; Marsilius Ficinus gebe sie für die Platonische aus. Darnach wäre die Cartesische Ansicht [5]) eben nur die Wiedererneuerung der Platonischen; sie hängt übrigens mit der weiteren Annahme zusammen, daß die Seele nicht, wie die Peripatetiker lehren, als Substanzialform des Leibes tota in toto corpore [6]), sondern specifisch im Gehirne des Menschen ihren Sitz

---

[1]) Probabilior videtur sententia asserens organum odorandi jacere in interiori parte nasi.... Arbitror ante partem illam, in quam incurrunt meatus oris et nasi ad pulmonem, organum olfactus residere, non ultra; alias sicut respirando per nasum odoramur, ita respirando per os perciperemus odores, quod contra experientiam est ac philosophes omnes. *L. c., III, 25, n. 2.*

[2]) Joh. Fernel († 1558), ein berühmter Pariser Arzt und Professor der Medicin, zuletzt Hofarzt bei der Königin Catharina von Medici.

[3]) Scipio Portius ein sicilianischer Philosoph und Arzt, lehrte zu Catanea († 1627) und hinterließ ein: Opus physiologicum.

[4]) Joh. Manardus, aus Ferrara, Leibarzt bei König Wladislav von Ungarn, später Lehrer der Medicin zu Ferrara († 1536).

[5]) Ueber die Widerlegung von Seite der Scholastiker vgl. Gesch. d. Thom., S. 591—593. Siehe auch Mangold Phil. Rat. et Experim., Tom. III, p. 148.

[6]) Daß dieß die der christlichen Lehre und kirchlichen Theologie gemäße Lehre sei, zeigt Mangold O. c., I, p. 376: Ita saepissime dissertissimeque mentem suam explicat *D. Augustinus.* In libro ad D. Hieronymum seu ep. 166 (de origine animae hominis) ubi hanc materiam ex instituto perpendit, hoc modo pronunciat: „Anima per omnes ejus (corporis) particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, et in majoribus major, sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota et in singulis tota est.“ Eodem modo loquitur *D. Bernardus:* „Anima, cum in toto quoque sit corpore, excellentius tamen et singularius est in capite.“ *S. Hilarius* de anima rationali ita scribit: „In membris omnibus diffusa a singulis quibusque partibus non abest.“ Hanc ipsam sententiam prae aliorum opinionibus naturae magis accomodatam esse judicat

habe [1]). Wolff gibt eine Definition des Sinnesorganes, durch welche die Richtigkeit der scholastischen Ansicht vorausgesetzt wird [2]). Redlhamer [3]) unterscheidet zwischen Inchoation und Perfection der Empfindung; der Anfang derselben ist die Affection des Sinnesorganes (species impressa), von wo sich der Eindruck mittelst der Nerven nach dem Gehirne fortpflanzt (idea materialis), und daselbst von der Seele appercipirt in eine idea immaterialis sich umsetzt. Aehnlich lautet die Erklärung bei Stattler [4]), welcher nebenher bemerkt, daß die Anatomen seiner Zeit uneins seien, ob sie die Fortpflanzung des Eindruckes durch die Nerven aus der elastischen Beschaffenheit der Fibern erklären, oder ein innerhalb der capillären Fibern befindliches Fluidum (Nervenfluidum, spiritus animales) als Medium der Fortpflanzung annehmen sollen. Liberatore urgirt den Unterschied zwischen dem Eindrucke des äußeren Gegenstandes und dem Acte

---

cl. *Antonius Genuensis* (Genovesi) atque haec verba subjungit: „Qui systema (de animae existentia in toto corpore) nimis praepropere damnant, ii saeculo magis indulgent, quam rationi consulunt. Nec Cartesius, qui adversus praecipitantiam philosophandi tam saepe invehitur, rem attente ad incudem revocaverat. Qui secuti sunt, novitatibus dum toti intendunt, vetera negligunt: dixere magis quod placeret, quam quod repererant. Nempe vetera fastidiosum hominis ingenium contemnit."

[1]) Die Frage nach dem „Sitze der Seele" wurde seit Cartesius in der Physiologie häufig besprochen, und verschiedentlichst beantwortet, so daß kaum ein Theil des Gehirnes zu nennen ist, in welchem der Sitz der Seele nicht gesucht worden wäre. Voltaire erlustigte sich über diese Meinungsverschiedenheiten, und meinte, wenn der Pfau philosophirte, so würde er seine Seele in seinem Schweife vermuthen. Auch die Herbart'sche Schule sucht den Sitz der Seele im Gehirne; dieß soll aber, wie Volkmann (Grundriß der Psychologie, 1856, S. 24) erklärt, nicht so verstanden werden, als ob nach einem speciellen Seelenorgan im Gehirne geforscht würde; man fragt vielmehr nur nach jener Gegend des Gehirnes, in welcher die Durchkreuzung der zugeleiteten Nervenreize statt haben muß. Der Physiolog Joh. Müller hält eine Verbreitung der Seele durch den ganzen Leib fest, anerkennt aber das Gehirn als ausschließliches Seelenorgan. Auch H. Fichte erklärt, daß das ganze Nervensystem als Gesammtorgan oder Sitz der Seele gedacht werden müße, wobei er sich jedoch vorbehält, das Organ der bewußten Functionen der Seele im Gehirne zu suchen.

[2]) Facultas sentiendi sive sensus est facultas percipiendi objecta externa mutationem organis sensoriis qua talibus inducentia, convenienter mutationi in ogano factae. *Psychol. Empir.*, *§. 67.*

[3]) Metaphysica. Wien, 1755; S. 238 ff.

[4]) Psychologia, §. 37.

der Empfindung, welcher als solcher dem empfindenden Subjecte angehört und von der Vitalkraft desselben ausgeht [1]). Den Einfluß des Gehirnes auf die Sensationen gibt Liberatore zu; die cartesische und andere damit verwandte Ansichten erklärt er als solche, die schon aus anatomischen Gründen nicht zulässig seien [2]). Ebenso erklärt er sich andererseits gegen jene, welche im Gegensatze zu den Cartesianern, die den Sinn eigentlich auf das Gehirn beschränken, einen allgemeinen und unbestimmten Vitalsinn annehmen, dessen Organ und Subject eigentlich der ganze Leib wäre. Ein solcher Sinn lasse sich nicht nachweisen; die Annahme desselben stütze sich auf ein unerweisliches Axiom [3]).

---

[1]) Qua in re coarguendus est eorum error — bemerkt Liberatore — qui actum sentiendi ad motum fibrillarum vel cerebri reactionem revocarunt. Inter quos *Tracy* adeo desipuit, ut sensibilitatem in temperie corporis reponendam, eamque in natura ubique diffusam asseruerit. At quam inconsiderate inepteque id dictum sit, luculenter apparet. Nam temperies nihil aliud profecto suppeditat, nisi dispositionem conformationemque partium diversarum, unde corpus coalescit. In ea vero non aliud cernitur, nisi aut diversarum aggregatio partium, aut ordo in mutua earundem distantia, ex quo figura situsque dimanat. At vero nemo non perspicit, inde nihil commune aut affine cum sensatione praeberi. Etenim sensatio non in figura aliqua aut externa relatione substantiae, sed in operatione sita est, qua ipsum subjectum, quod agit, intrinsecus afficitur et objecta a se distincta deprehendit. *Metaph. special., p. 112.*

[2]) Nervi enim in primis nullo pacto tenduntur, quemadmodum ad vibrandum necesse foret; sed adeo laxi sunt, ut cum praeciduntur se non modo non retrahant sed protrahant potius. Deinde neque in extremis suis partibus affixi, neque in mediis sunt liberi; sed cum ceteris corporis partibus undique commiscentur iisque penitus convolvuntur. Denique eorundem extrema soliditate non gaudent; siquidem ex una parte cum pulpa cerebri, ex alia cum ipsa organorum materia aut textura cellulari, quae fibras musculares involvit, confunduntur. *L. c., p. 108.* Vgl. Mangold, Tom. III, S. 157. ff.

[3]) Vehementer inficior principium generale adversariorum, nempe quod posita impressione exsurgere debeat sensatio. Nam pari modo affirmare possem quod posita sensatione exsurgere debeat ejusdem conscientia. Utrobique enim par viget ratio. Quemadmodum enim, posita impressione, per adversarios positum est objectum sensationis; ita per me, posita sensatione, positum est objectum conscientiae. Si igitur adversarii nullam repugnantiam vident in hoc quod, exstante sensatione, conscientia non sequatur; cur sensatio? Praesertim cum ad sensationem habendam non sufficiat objecti tantum influxus, sed requiratur insuper tum vita in organo tum ejusdem idonea dispositio; ad quam, ut dixi, pertinet fluidi nervei a cerebro provenientis expeditio et motus, qui nonnullis intercedentibus causis, deesse potest vel desinere. Profecto tria hac in re

Die durch den äußeren Sinn erlangten Wahrnehmungen werden zur wirklichen sinnlichen Erkenntniß im inneren Sinne, für welchen es — bemerkt Suarez — nach sieben verschiedenen Beziehungen sieben verschiedene Benennungen gibt. Er heißt sensus communis, weil er sich auf alle Arten sinnlicher Wahrnehmung bezieht, und mittelst einer Wahrnehmung bestimmter Art von einer Wahrnehmung anderer Art (z. B. Farbe vom Schalle) unterschieden wird. Er heißt Phantasie (Vorstellungsvermögen), soweit mittelst seiner auch ein abwesender, d. i. auf die Sinne im Momente nicht wirkender Gegenstand vorgestellt werden kann. Sofern der Phantasie auch ein Vermögen, aus gegebenen Vorstellungen andere zusammenzusetzen, zugeschrieben wird, heißt sie Einbildungskraft. Sofern der innere Sinn den Gegenstand der äußeren Wahrnehmungen unter dem Gesichtspuncte der Zuträglichkeit oder Nichtzuträglichkeit aufzufassen vermag, heißt er Schätzungsvermögen (aestimativa); im Thiere wirkt dieses Vermögen instinctartig, im Menschen ist es durch ein Erkennen höherer specifisch-menschlicher Art beeinflußt, und heißt dann cogitativa [1]). Auch Gedächtniß (memoria) und Erinnerungs- (Besinnungs-)kraft liegt noch im Machtvermögen des inneren Sinnes. Suarez erklärt sich gegen die sachliche Auseinanderhaltung dieser Vermögen oder einzelner aus ihnen [2]); es erfülle sich in den Thätigkeiten derselben stets Eine und dieselbe Function der Advertenz und Concurrenz zu den Functionen der äußeren Sinne.

---

distinguenda sunt: impressio in organa, sensatio, ejusdem advertentia. Si secundum non necessario post se trahit tertium; a fortiori primum non necessario post se trahit secundum; siquidem facilius carentia cujusdam conditionis ex parte subjecti assignari potest, quae requiratur ad actum sensus, quam quae requiratur ad actum conscientiae. *L. c., p. 120.*

[1]) Aus diesem Anlaße wurde von einigen Späteren die Frage aufgeworfen, ob es im inneren Sinne species insensatas gebe, d. h. ob der innere Sinn solche Species appercipire, welche durch die äußeren Sinne nicht appercipirt werden können, z. B. Gefährlichkeit, Convenienz eines Dinges u. s. w.? Arriaga läßt solche Species zu; Oviedo, Poncius, und theilweise auch der jüngere Suarez läugnen sie. Mlodzianowki vertheidiget ihr Vorhandensein (Tract. de anima, p. 30): Datur instinctus ad objecta insensata, ergo dari debet et cognitio insensatorum... Secus fuga v. c. ovis a lupo viso referri deberet simpliciter in solam antipathiam; sed non referri potest in solam antipathiam. Antipathia non potest pervertere ordinem naturae qui est ejusmodi, ut potentiam appetitivam praecedat cognitio u. s. w.

[2]) Er ist mithin auch mit der Thomistischen Viertheilung: Sensus communis, Phantasia, aestimativa sive cogitativa, Memoria sive Reminiscentia nicht einverstanden.

Eben dieselbe Ansicht ist auch bei Compton und Mlodzianowski ausgesprochen, darf demnach als gemeinsame Ansicht der Ordensgenossen Suarez' gelten. Der Cartesianer Legrand [1]) unterscheidet einen dreifachen sensus internus: Gemeinsinn (sensus communis), Einbildungskraft (imaginatio seu phantasia), Gedächtniß (memoria). Das Imaginiren ist eine Hinwendung des Geistes auf ein in einem Gehirneindrucke bewahrtes, oder vielmehr mittelst desselben weckbares Bild [2]). Die Phantasie übt eine große Macht nicht bloß auf das Gehirn, sondern mittelst der in demselben zusammenlaufenden Nerven auf den ganzen Leib; die spiritus animales, die vom Gehirne ausgesendet werden, können die flüßigen Theile des Leibes aufrütteln, Blut und Sperma alteriren, und hiedurch im Weibe selbst auch dem Fötus im Mutterleibe bleibende Merkmale eindrücken. Daraus erklärt sich, wie weiße Weiber schwarze Kinder, und schwarze Mütter weiße Kinder gebären können, wie Kinder einer Ehebrecherin dem rechtmäßigen Gatten ähnlich sehen können u. s. w. Malebranche baut auf diesen mütterlichen Einfluß eine eigenthümliche Hypothese, um die Fortpflanzung der Erbsünde von den Eltern auf die Kinder zu erklären. Das Gehirn der Mutter wirkt auf das Gehirn des Kindes, so daß sich alle Bewegungen und Eindrücke des mütterlichen Gehirnes auch jenem des Kindes mittheilen; demzufolge ist die Seele des Kindes in dem Momente, in welchem sie dem Gehirne eingeschaffen wird, auch schon von allen jenen Bewegungen und Eindrücken präoccupirt, welche der verderbten Menschennatur eigen sind. B. M. de Rubeis [3]) bekämpft diese Erklärung vornehmlich schon aus dem Grunde, daß die vorzüglichsten Aerzte und Philosophen von einem so weit gehenden Einflusse des mütterlichen Gehirnes nichts wissen; abge-

[1]) Man wird bemerken, daß in der Cartesischen Specification der Functionen des inneren Sinnes die von den Scholastikern hervorgehobene Aestimativa fehle. Der Grund dieser Weglassung ist leicht zu errathen, wenn man sich erinnert, daß die Cartesianer gewohnt waren, die Thiere sich als Automaten vorzustellen; beim Menschen hingegen ist nach ihrer Ansicht die der Aestimativa zugewiesene Function reine Verstandesfunction.

[2]) Vel ut clarius dicam, memoriae vestigia sunt, quae spirituum animalium cursus inter cerebri fibras reliquit, per quas prima vice transiverunt, ut rursus per eosdem meatus exeant, pari ratione, qua prima vice egressi sunt; adeo ut hi Spiritus poros repertos facilius ingrediantur quam alios; ad eum modum, quo charta semel plicata facilius denuo nectitur, rugasque facit secundum eundem plicam quam alia. *Inst. phil., p. 672.*

[3]) De peccato originali, c. 69.

sehen von vielen anderen Ungereimtheiten, die mehr oder weniger, mittelbar oder unmittelbar den Begriff einer von Adam ererbten Sünde aufheben. Nach Verschiedenheit der Disposition der Gehirne der Mütter müßte das peccatum originale in verschiedenen Kindern eine ganz verschiedene Gestalt annehmen; die Erbsünde wäre nicht habituelle, sondern actuelle Verderbtheit; nicht Adams Sünde, sondern die individuelle Verderbtheit der Mutter würde auf das Kind fortgepflanzt u. s. w.

Aus diesen Erklärungen wider Malebranche läßt sich immerhin entnehmen, daß man auch von Seite der Vertreter der Scholastik der durch die neueren Naturkundigen gepflogenen Nervenphysiologie nicht geringes Gewicht in Erklärung psychologischer Vorgänge beilegte. Storchenau [1]) stützt und beruft sich auf Malebranche, wenn er den Unterschied und Gegensatz der Functionen des sensus und der imaginatio aus entgegengesetzten Ausgangspuncten der Nervenerregung erklärt. In beiden Functionen, im Sentire wie im Imaginari, habe eine Bewegung des sensorium commune statt; aber im ersteren Falle seien die Nerven durch eine äußere, im letzteren Falle durch eine innere Ursache in Bewegung gesetzt. Storchenau erklärt ferner die Gesetze, nach welchen die Einbildungskraft wirkt, ganz so wie Malebranche; daß eine Vorstellung, die der Seele im Momente gegenwärtig ist, eine bestimmte andere, die früher einmal mit derselben gleichzeitig im Bewußtsein vorhanden war, erweckt, kommt daher, daß die spiritus animales in den gleichzeitig dem Gehirn eingedrückten Spuren gleichsam einen geebneten Weg finden, in dessen Richtung sie sich lieber bewegen, als in einer erst neu zu bahnenden Richtung [2]). Vorstellungen von gewissen Eindrücken, welche ganz besonders stark auf das Gehirn wirken, sind durch ein natürliches Band mit anderen verwandten Vorstellungen verbunden; dieses Band drückt sich leiblich in der gleichen Dis-

---

[1]) Psychologia, §. 25 ff.

[2]) Diese Erklärungsart ist überhaupt den Jesuiten des XVIII. Jahrhunderts geläufig; vgl. Mangold, Phil. Rat. et Exp., Tom. III, p. 161 ff., woselbst auch P. Raßler (Controv. philos. de excitatione specierum) citirt ist. Spiritus animales — sagt Maignan — dum per cerebri poros, sinus et alios meatus excurrunt atque in iis eos exercent motus, qui sunt similes motibus impressis ab objecto hoc ipso sibi aperiunt viam, aut eam faciunt ampliorum, aut aliter aliquatenus sibi aptant spatia, in quibus moveantur exactius ad pristinos impressionis et modos et numeros; sicut aqua per alveum labi soliter ipsos aptat sibi ac perficit alvei sinus ad placidum lapsum. (Philos. natur. c. 24, n. 34; vgl. Storchenau l. c., p. 28).

position gewisser Fibern des Gehirnes aus. So wird der Gehirneindruck der Vorstellung Tod durch das Innewerden einer augenscheinlichen großen Lebensgefahr reviviscirt; es ist kaum denkbar, daß das zwischen beiden bestehende Band je zerrissen werde, so daß die Erweckung der letzteren Vorstellung nicht auch die Reviviscenz der letzteren zur Folge haben sollte.

Diese Erklärungsart der Entstehung und Wiedererweckung von sinnlichen Vorstellungen machte natürlicher Weise die species impressas der Scholastiker, sofern dieselben reale Qualitäten oder Entitäten sein sollten, überflüssig [1]). Mangold verwirft sie ausdrücklich; kann die Seele nach scholastischer Lehre durch die species materiales zur Hervorbringung spiritueller Species vermocht werden, warum sollte sie nicht ohne jene species materiales dasselbe vermögen können? Die an den Functionen der Gedächtnißkraft zu beobachtenden Erscheinungen lassen sich zureichend aus der Thätigkeit der Nervengeister und aus den zufälligen Verschiedenheiten in der Constitution des Gehirnes bei verschiedenen Menschen erklären; die Zuhilfenahme der scholastischen species impressae fördert das Verständniß jener Erscheinungen um nichts weiter [2]). Auf die Frage, wie es doch möglich sei, daß Millionen von Vorstellungen in den Falten, Zellen und Biegungen des Gehirnes sich sollten aufbewahren lassen, läßt sich mit neueren Naturkundigen auf die erstaunungswürdige Menge der Fibern des Gehirnes verweisen [3]). Auch die Erinnerungen an die Acte des Vorstellens, die als solche keinen sächlichen, sinnlichen Inhalt haben, sondern etwas rein Formelles sind, lassen sich aus jener Theorie wenigstens einiger Maßen erklären. Jene Erinnerungen entspringen nämlich aus der Perception der Leichtigkeit, mit welcher eine Vorstellung sich wieder einstellt; an diese Perception schließt sich, wie von selbst, der Gedanke, daß

---

[1]) Vgl. Franz Raßler S. J. († 1734): Entia superflua in publica disputatione in alma et episcopali universitate Dilingana praeside P. Fr. Rassler. Dillingen, 1685.

[2]) Certe si qualitatem adstruas, assignas inanem terminum, nisi ostendas, in quo sensu ea species sit imago objecti, et quanam ratione hac imaguncula vel in spiritibus animalibus vel in cerebro recepta animae exhibeat hortos, exercitus, urbes etc. *Mangold, O. c., III, p. 162.*

[3]) At qui tantus vestigiorum numerus cerebro continebitur — bemerkt Storchenau (Psychologia, p. 31) — quaeret fortasse unus aliquis? Scrupulum eximet *Fridericus Schreiberus (Meditationes phil.-medicae de lacrimis et fletu, §. 56)* contestatus, se in quadrato cerebri pollice 49 billiones vasculorum deprehendisse.

man schon früher einmal oder öfter dieselbe oder ähnliche Vorstellungen hatte [1]). Gleichwohl gesteht Mangold, daß diese Theorie noch Manches zu erklären übrig lasse [2]); er will sie auch nicht unbedingt annehmen, indeß auch nicht schlechthin verwerfen, weil sie wenigstens unläugbar die Abhängigkeit des Gedächtnisses von den Gehirnfibern darthue.

Stattler [3]) bekämpft die erwähnte Theorie schärfer. Schon Johannes Clericus [4]) habe gefragt, wie die Cartesianer der vom Leibe getrennten Seele die Erinnerung an ihre zeitliche Vergangenheit zu retten vermöchten? Und da das vernünftige Denken vom sinnlichen Vorstellen abhängig sei, und dasselbe voraussetze, so lasse sich selbst nicht einmal die Möglichkeit eines vernünftigen Denkens der abgeschiedenen Seele unter jenen Voraussetzungen erklärlich machen. Man müsse sich wundern, daß die Cartesianer diesen Einwurf doch gar nicht beachtet hätten! Der Verfasser des Buches de la nature will das gesammte Seelenleben aus den Schwingungen der Fibern erklären; er meint, wie eine tönende Saite auch in anderen nahen, unisonen oder in bestimmten Proportionsverhältnissen zu ihr stehenden Saiten Töne wecke, so errege die Schwingung einer Fiber auch andere Fibern nach bestimmten Gesetzen, und daraus ergebe sich eine natürliche Verknüpfung und harmonische Ordnung der sinnlichen Vorstellungen. Neben dieser natürlichen Verknüpfung, die in allen Menschen dieselbe ist, gebe es auch eine durch Erziehung und sonstige äußere Eindrücke erzeugte Verbindung von Vorstellungen, welche mit jener natürlichen zu combiniren sei, um das Seelenleben der einzelnen concreten Individuen verständlich zu machen. Dieß ist nun — bemerkt Stattler — der baare, unverhüllte Materialismus, dessen Begründung indeß gegen das innerste Bewußtsein

---

[1]) Ferme sicut, si facilitatem in cytharoedo notes, colligis, quod jam plures actus praemiserit hoc solo discrimine, quod tu per discursum id colligas, anima vero per perceptionem facilitatis tanquam per aliquam conditionem determinetur. *Mangold, O. c., III, p. 163.*

[2]) Restant difficultates, quae contra opinionem de cerebri plicis objici possunt e. g. quanam vi tenuissimi spiritus animales plicas illas efficiant; cur ejusmodi plicae in cerebro conserventur, seu cur cerebri fibrillae, siquidem comprimantur, se non restituant. Hae aliaeque difficultates haud ita videntur dissolvi, ut intellectus acquiescat. Nolim proin hanc Recentiorum sententiam positive tueri, sed id solum asserui, quod memoria dependeat a spirituum motu et mechanica fibrarum cerebri affectione. *Ibidem.*

[3]) Psychologia, §. 89.

[4]) Pneumatologia. Amsterdam, 1722.

des Menschen streitet; denn die Selbstthätigkeit der Seele im Abstrahiren oder willkürlichen Bilden aus den in der Seele vorhandenen sinnlichen Vorstellungen wird doch Niemand läugnen wollen. Die seelischen Vermögen der Attention, Reflexion und Abstraction involviren ein actives Verhalten der Seele; eben so sind die ideae factitiae (selbstgebildete Vorstellungen im Gegensatze zu den ideis adventitiis) nicht bloße Vorstellungen, sondern zugleich auch Acte des Bewußtseins, welchen als solchen in der Materie nichts entspricht. Den Einfluß des Gehirnes auf die Entstehung der Sensationen will übrigens Stattler nicht läugnen. Wenn es wahr ist, daß die körperlichen Elemente der Fibern auf einander wirken, so wird sich auch ein Vernommenwerden dieser Actionen der Elemente durch die Seele nicht in Abrede stellen lassen, weil man keinen Grund hat, der Seele die hiezu erforderliche passive Capacität abzusprechen, ja ohne Annahme derselben sich gar nicht erklären könnte, wie die Seele zur Vorstellung von einem außer ihr befindlichen Sinnendinge zu gelangen, oder diese Vorstellung dem Dinge zu entsprechen vermöge. Damit nämlich dieß der Fall sei, muß der Eindruck des Gegenstandes auf das Sinnesorgan und auf das Gehirn sich in der Seele abbilden, d. h. die in den Gehirnfibern hervorgebrachten Modificationen müssen der Seele mitgetheilt werden [1]).

Wir finden die Polemik gegen den Materialismus auf eine den gegebenen Verhältnissen der Zeitbildung entsprechende Weise bei Balmes [2]) fortgeführt. Er bekämpft die Ansicht Jener, welche das Princip der Sensibilität in das sogenannte nervöse Fluidum verlegen. Wie fein man sich dieses Fluidum nun auch denken möge, jedenfalls ist es etwas Zusammengesetztes, und kein Zusammengesetztes ist fähig zu empfinden, indem dasselbe eben so viele empfindende Subjecte in sich schließen müßte, als es Theile in sich hat, mithin unendlich viele. Wie verträgt sich dieß mit der Einheit des Bewußtseins im Empfindenden? Selbst auf rein physiologischem Standpunkte läßt sich die bestrittene Ansicht nicht halten. Die

---

[1]) Hanc enim si mens recipiat, conscientiae intuitu eam ipsam in se intime praesentem respiciendo profecto nonnisi imaginem verissimam coram videre potest ideae materialis, quin et ipsius objecti externi corporei, suis motricibus actionibus primo in organo sensorio, atque hoc mediante etiam in fibris cerebri similes suis motus rationes modificationesque producentis; atque adeo tota sensationum externarum ratio distinctissime erit explicata. *Psychologia*, §. *42.*

[2]) Elemente der Philosophie: Metaphysik, Buch I, Cap. 7.

Nerven, die Leiter der Sensibilität, sind durch den ganzen Körper gleich einem Netze verbreitet, kreuzen sich daher in der vielfältigsten und verschiedensten Weise. Wenn die Sensation durch Electricität mitgetheilt wird, so muß jede Sensation durch die allwärts verzweigten Nervengeflechte nach allen Richtungen sich verbreiten; wie sollte da noch Klarheit und Bestimmtheit der Empfindung möglich sein [1])? Ein durchschnittener Nerv ist noch fähig, den electrischen Strom fortzuleiten; nicht aber, eine Empfindung zu vermitteln. Nerven und Gehirn sind nothwendige Bedingungen, nicht aber Subject der Sensation. Auch die Blutcirculation ist eine nothwendige Bedingung des Empfindens; wer möchte aber daraus folgern, daß das Blut Subject der Empfindung sei?

Rosmini [2]) leitet die materialistischen Irrthümer in Erklärung der Sensation aus der Verwechslung des principio sensifero (Leib) mit dem principio sensitivo (Seele) ab. Er hält es demgemäß für seine Aufgabe, die Einfachheit (semplicità) des Principes der Empfindung zu erweisen, welche sich ihm aus folgenden Gründen ergibt: 1) Durch Ausgedehntes kann Ausgedehntes nicht wahrgenommen werden, man möge sich das vermeintlich wahrnehmende Ausgedehnte aus einer endlichen oder unendlichen Zahl von Theilen zusammengesetzt denken [3]). 2) Alle auf Wahrnehmung

---

[1]) J. H. Fichte (Zur Seelenfrage. Leipzig, 1859.) macht darauf aufmerksam, daß die Fasern der Gehirn- und Rückenmarksnerven neben einander herlaufen, ohne in einander zu anastomisiren. Durch diese Fasern werden äußere Reize auf die Ganglienzellen in die graue Substanz des Gehirns und Rückenmarkes übertragen, und kommen hiedurch zur Perception, indem sich daselbst die in den einzelnen Fasern unvermischt fortgepflanzten Eindrücke zur Einheit verschmelzen. Daraus ergäbe sich denn, daß jede Ganglienzelle für sich, je nach der Zahl und der Wichtigkeit der in ihr sich begegnenden Primitivfasern, im höheren oder geringeren Grade centralisirendes Organ, kurz Dasjenige wäre, was die bisherige Psychologie ausschließlich in der Seele suchte. „Doch weit entfernt" — fährt Fichte fort — „unsererseits damit irgend etwas an „„Theilseelen"" Erinnerndes behaupten zu wollen, müssen wir vielmehr diese relativen Bewußtseinscentra selbst nur als die Elemente bezeichnen, aus denen und innerhalb deren die Seele ihre umfassenderen Bewußtseinsprocesse, ganze Vorstellungs- und Gedankenreihen, combinirt. Es leuchtet dabei von Neuem ein, wie überflüßig es wäre, außer der Summe und der inneren Verbindung dieser relativen Bewußtseinscentren für die Seele noch ein besonderes Centralorgan, einen „„Sitz der Seele"" als solchen, suchen zu wollen." S. 252.

[2]) Antropologia in servigio della scienza morale. Novara, 1847.

[3]) Finalmente, si facciano a piacere due supposizioni, l'uno che la particella rimanga sempre estesa, e però con parti sempre collocate l'una sempre fuori

äußerer Gegenstände abzweckenden Organe und Nervenapparate finden sich im Menschen gedoppelt und gepaart, ohne daß sie in einem sichtbaren und körperlichen Organe geeiniget wären; auch nicht im Gehirne, indem dieses selber sich abermals in zwei Hälften scheidet. Mithin muß die Ursache, daß der mit gedoppeltem Organe erfaßte Eindruck als Ein Eindruck empfunden und wahrgenommen wird, ein unkörperliches Princip sein [1]. 3) Während die Sinnesaffectionen in sich eine Succession von Momenten, ein damit verbundenes Wachsen und Abnehmen, eine Mannigfaltigkeit von simultanen sie constituirenden Momenten (Oscillationen der Nervenfäden u. s. w.) unterscheiden lassen, ist die Sensation einfach, und läßt nichts solcher Art in sich unterscheiden; sie ist überräumlich, während die Sinnesaffection allen Bedingungen der Räumlichkeit unterworfen ist. 4) Endlich beweist auch die gleichzeitige Mehrheit verschiedenartiger Sinnesaffectionen (des Gesichtes, Gehöres, Geruches u. s. w.) das Vorhandensein eines über alle diese verschiedenen Arten der Affection erhabenen Einen, ungetheilten, einfachen Principes und Trägers der Sensation.

Die durch Sinn erlangten Vorstellungen — fährt Suarez [2]) weiter —

---

dell' altra: l'altra (il che però, come ho già dimostrato altrove, è assurdo), che a forza di dividere, la particella estesa pervenga ad esser cangiata in punti semplici. In questo secondo caso la sensitività aderirebbe a' punti semplici, e perciò non sarebbe atta a sentire nulla di esteso. Nel primo caso poi ne verrebbe, che la vera sede della sensitività non si troverebbe giammai. E poi, ad ogni modo ne seguirebbe la medesima conseguenza: perocchè rimanendo estesa la particella, e nell' esteso ogni punto assegnabile essendo fuori dell' altro, sempre si avvererebbe, che la sensitività aderente a ciascun punto non potrebbe mai uscire del punto, poiché il punto non esce da se stesso: e perciò di nuovo questo principio sensitivo non sarebbe atto a sentire l'esteso. *O. c., p.* 72.

[1]) Se l'unione de' due nervi in un solo non può ammettersi, o ammessa non giova a concentrare le impressioni; rimane che vi abbiano veramente distinte impressioni nel corpo ed una sola sensazione nell' anima. L'anima in questo caso è quasi direbbesi una sola campana sonata da due, che rende un suono solo. Or questo suono egli è manifestamente un fenomeno che non accade nel corpo, a cui appartengono le impressioni che concorrono a produrlo: perocchè se il fenomeno di cui si parla aderisse alle corporee impressioni e non fosse da esse distinto, egli sarebbe in tal caso duplice come son queste: è dunque distinto e separato dalle impressioni corporee: appartiene adunque ad un altro principio privo di moltiplicità corporea, e questo principio è quello che chiamasi anima. *O. c., p. 80.*

[2]) De anima, lib. IV, c. 2.

bieten das Materiale, aus welchem der menschliche Verstand die species intelligibiles der Sinnendinge abziehen soll. Die Kraft, mittelst welcher die menschliche Seele diese Abstraction vollzieht, heißt der intellectus agens, dessen Function darin besteht, daß er die in die Seele recipirte sinnliche Vorstellung im intellectus possibilis gleichsam abmalt. Diese transeunte Action ist als solche keine Cognition, sondern bewirkt nur, daß die an sich nur potentiell intelligiblen Sinnendinge actu intelligibel werden. Es wäre aber läppisch zu meinen, daß der Intellect den geistigen Concept aus der Sinnesvorstellung gewisser Maßen herauszöge; die Species abstrahiren heißt nichts anderes, als daß der Verstand durch seine Kraft ein geistiges Bild hervorbringt, welches dieselbe Wesenheit vorstellt, die durch die Sinnesvorstellung repräsentirt wird, jedoch nicht in derselben Weise (nicht sensualiter sondern spiritualiter). Demnach ist die von Cajetan und anderen Thomisten gegebene Erklärung des intellectus agens weder richtig, noch auch dem Geiste des heiligen Thomas Aquinas gemäß. Allerdings spricht Thomas von drei Thätigkeiten des Intellectes: illuminare phantasmata, efficere res actu intelligibiles, abstrahere species a phantasmatibus. Diese drei Operationen fallen aber, richtig verstanden, in einen Act zusammen. Denn was anders soll durch das illuminare phantasmata bedeutet sein können, als eben das Abzeichnen der Species im intellectus possibilis [1]? Und wird hiedurch, oder was dasselbe ist, durch die geistige Production der Species nicht eben selber auch die Species intelligibel gemacht, so zwar, daß, wie illuminare und abstrahere, so auch abstrahere und efficere actu intelligibile ganz

[1]) Actio illa illuminativa phantasmatis, quam Cajetanus ponit ante productionem speciei intelligibilis, minime est intelligibilis. Peto enim, an per illam actionem sit aliquid impressum phantasmati, atque adeo, an ipsum phantasma sit realiter immutatum? Neutrum enim dici potest, nam tota actio intellectus agentis est spiritualis; ergo nihil materiali phantasmati imprimere potest; ergo non immutat illud realiter; ergo nullo modo illuminat. Quo enim modo intelligi potest, quod phantasma eodem modo ac sine mutatione persistens aliter repraesentet illuminatumque dicatur? Deinde quae est assistentia illa intellectus agentis, vel in quo consistit sua ejus luminis spiritualis applicatio ad phantasmata? Praeterea illuminatio illa phantasmatis actio realis est intellectus agentis: ergo per illam aliquid reale producit, ergo vel in phantasmate, vel in intellectu possibili. Non primum, ut probatum est. Si autem dicatur secundum, ergo dicta illuminatio est ipsa speciei productio; nam intellectus agens in possibilem non agit, nisi speciem. *O. c., c. 2, n. 5.*

und gar denselben Act bedeuten [1])? Ebenso erklärt sich Suarez [2]) gegen eine sachliche Auseinanderhaltung des intellectus agens und intellectus possibilis, als ob beide zwei reell von einander verschiedene Potenzen wären, wie die Thomisten und Marsilius Ficinus annehmen. Diese Annahme ist erstlich einmal unnöthig, indem es sich sehr wohl denken läßt, daß diese Potenz, welche die Species actuirt, auch mittelst derselben thätig ist (intellectus possibilis), und in der geistigen Region das Princip der Action von jenem der Reception nicht unterschieden zu sein braucht. Zudem kann ja der intellectus possibilis viele Species formiren, welche nicht aus der Sinnenwelt abstrahirt sind, mithin auch nicht durch einen besonderen intellectus agens erzeugt d. i. intelligibel gemacht sein können; also ist auch keine Nothwendigkeit vorhanden, den intellectus agens als besondere, vom intellectus possibilis reell verschiedene Potenz zu fassen. Vielmehr emanirt, wie von selbst, die intelligible Species aus dem Intellecte, sobald in der menschlichen Seele eine sinnliche Vorstellung von irgend einem Gegenstande sich gebildet hat; das Bewirken jener Emananz als besondere Potenz zu fassen, scheint füglich nicht anzugehen oder wenigstens nicht hinreichend motivirt zu sein [3]). Daß übrigens der intellectus agens eine der Seele angehörige Kraft sei, und somit die Ideen der

---

[1]) Unde S. Thomas 1 qu. 54, art. 4 ad 2m docet, intellectus agentis esse illuminare intelligibilia in potentia, quatenus per abstractionem ea intelligibilia in actu efficit. Est autem certum intellectus agentis abstractionem fieri per productionem speciei; quare per illa verba aperte significat S. Thomas tria munera supra dicta non esse tres actiones, sed esse unam. *L. c., n. 17.*

[2]) De anima, IV., c. 8.

[3]) Confirmatur, quoniam intellectus agens post hanc vitam semper actione carebit, quod inconveniens censetur, si potentia est distincta realiter; ergo erit virtus ejusdem potentiae. Itaque universa quae de utroque intellectu dicuntur, de duplici ejusdem potentiae vi facile dici possunt, quae certe opinio verior apparet, quamvis nihil certum se offerat. *L. c., c. 8, n. 13.* Damit soll jedoch eine formale Distinction zwischen dem intellectus agens und intellectus possibilis nicht in Abrede gestellt werden. Namque intellectus possibilis et agens objecta adaequata vendicant, actusque adaequatos omnino distinctos; in modo etiam operandi longe differunt, quia unus operatur cognoscendo et non alter; unus est in potentia ad actum primum, alius vero est in actu primo constitutus ex natura sua, ac tandem rationes habent distinctas, quarum altera non est pars alterius; at vero rationes illae, quas in intellectu possibili consideramus, partiales sunt et inadaequatae, integrantes unam perfectam rationem potentiae cognoscitivae, et ideo non est par ratio. *L. c., c. 10, n. 7.*

Dinge von der Seele selber, und nicht durch Gott in den Seelen producirt werden, ist, wenn auch kein Glaubenssatz, doch philosophisch gewiß, soweit nämlich in so verborgenen und schwer zu ergründenden Dingen eine philosophische Gewißheit erlangt werden kann. Sofern der Intellect die in ihm erweckten Species bewahrt, wird er mit Recht auch Gedächtniß genannt; und zwar im eigentlichen Sinne, weil ihm Dasjenige, was die specifische Vollkommenheit des Gedächtnisses constituirt, nämlich das Vergangene als Vergangenes zu erkennen, in weit höherem Grade zukommt, als dem inneren Sinne. Die Thomisten irren demnach, wenn sie dem Verstande nur im uneigentlichen Sinne ein Gedächtniß zuschreiben. Der Intellect heißt intellectus possibilis, soweit er vor aller Formation als ein zur Reception von geistigen Bildern (species) und Zuständen fähiges Vermögen erkannt wird. In Kraft jener Reception ist er intellectus in actu primo oder habitueller Intellect, aus dieser Habitualität thätig heraustretend intellectus actu secundo, und dieß abermals entweder einfach schauend, nämlich in Hinsicht auf die ersten Principien des Erkennens, oder ratiocinirend, d. i. die Principien auf höhere oder niedere Gegenstände, göttliche oder menschliche Dinge applicirend (ratio superior und ratio inferior). Die ihm beigelegte Bezeichnung „Geist" (mens) soll seine Dignität ausdrücken, sofern er nämlich die Wahrheit in den Dingen mißt (metitur, daher das Wort mens).

Suarez trennt die intellective Potenz noch als Qualität vom Wesen der Seele ab; spätere seiner Ordensgenossen [1]) lassen, wie schon erwähnt, die Seele unmittelbar durch sich selbst wirken. Die nominalistische Auffassung bildet den Uebergang zur Definition der Seele als res cogitans oder substantia cogitans, wobei sich dem Begriffe der Seele allmählich immer mehr der Begriff des Geistes oder mens als Denkkraft unterschob, während der Begriff der Seele als Vitalprincipes zurücktrat. Was nun die intellective Potenz selber anbelangt, so gab Suarez den nominalistischen Einflüßen so weit nach, daß er den intellectus agens und intellectus possibilis als zwei vires einer und derselben Potenz auffaßte; im Malebranche'schen Illuminismus mußte der intellectus agens völlig wegfallen. Der intellectiven Substanz — sagt der Cartesianer Wiber [2]) — werden

---

[1]) Unter diesen sind außer den noch der scholastischen Periode Angehörigen auch ein Falk (lehrte zu Freiburg i. B. Philosophie † 1737) A. Mayr, Mangold zu nennen.

[2]) Principia philosophiae antiperipateticae etc. Augsburg, 1707.

von Gott die intellectuellen Ideen jener Dinge eingedrückt, welche sie zu erkennen hat; einige derselben sind der Seele bereits eingeschaffen, andere werden ihr später eingedrückt, in dem Momente nämlich, als die Seele bei Einwirkung von Außen oder aus anderen Ursachen darauf angewiesen ist, jene Ideen sich zu vergegenwärtigen [1]). Die Ideen selber aber sind nichts anderes als eine gewisse Modification der denkenden Substanz, wodurch ihr actuelles Denken auf ein bestimmtes Object hingerichtet wird. Als substantia cogitans — behaupten die Cartesianer weiter — denkt die Seele immerfort; ein Satz, der auch von Leibnitz vertreten wird, da nach ihm die Seele wesentlich Kraft, und zwar active Kraft ist. Daraus folgt aber nicht, daß die Seele ihre Vorstellungen und Gedanken activ aus sich hervorbringt; dieß wäre eben so unrichtig, als die Meinung, daß ihr dieselben von Außen zugeführt werden. Die scholastische Unterscheidung zwischen intellectus possibilis und intellectus agens ist also im Leibnitz'schen System schlechterdings nicht verwerthbar. Leibnitz kennt keinen intellectus possibilis, weil für ihn der Satz, daß die Seele anfänglich tabula rasa sei, keinen Sinn hat [2]); für ihn gibt es keinen intellectus agens, weil das Percipiren der Ideen kein Produciren derselben ist. Die Ideen liegen vielmehr schon ursprünglich in der Seele, brauchen also derselben nicht eingezeugt, und aus derselben nicht ausgeboren zu werden. Hier ist also nicht mehr von Passionen und Actionen des Intellectes, sondern vielmehr im neutralen Sinne von Begebenheiten in Entwicklung des Seelen- und Gedankenlebens die Rede; eine Auffassungsweise, welche die gesammte nachfolgende, von den Traditionen der Scholastik abweichende Philosophie bis auf Kant und über Kant hinaus beherrscht. Der Gegen-

---

[1]) Intelligi nequit, cur non potius simul cum innatis aliis eas in mente procreaverit Deus, quam paullatim et successione per intervalla. Nec id dico, quasi id esse nequeat; sed ut intelligatur, eos qui ita arbitrantur, nullas habere opinionis suae probationes, sed quodcunque venit in mentem, effutire divinando. *Genovesi, Elem. phil., III, p. 203.*

[2]) Si l'idée étoit la forme de la pensée, elle naitroit et cesseroit avec les pensées actuelles, qui y repondent; mais en étant l'objet, elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées..... Dieu seul est l'objet externe immediat. On pourroit dire, que l'ame même est son objet immediat interne; mais c'est en tant qu'elle contient les idées, ou ce qui répond aux choses, car l'âme est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers. *Nouveaux essais. Liv. II, chap. 1.*

satz der beiden neben einander einhergehenden Richtungen, der älteren scholastischen und der neueren von Leibnitz-Wolff influenzirten Richtung gab sich in der Beantwortung der lebhaft discutirten Frage kund, ob die Seele immerfort denke [1]). Genovesi [2]) und Storchenau [3]) entscheiden sich für Bejahung der Frage; es lasse sich kein Moment denken, in welchem die Seele, die noch Lebens- und Thätigkeitsprincip ist, nicht thätig sei, und zwar auf eine ihrer Natur gemäße Art, also im Percipiren von irgend etwas in oder außer ihr. Dagegen bemerkt Mangold [4]), daß die Seele nicht bloß Denkprincip, sondern auch Empfindungs- und Vegetationsprincip des Leibes sei; wenn es also auch richtig sei, daß sie immerfort thätig sei, so folge daraus noch nicht, daß sie immerfort als denkende thätig sei. Stattler [5]) entzieht sich der Zustimmung zu dem von Storchenau anerkannten Satze durch die Bemerkung, daß die essentiellen Kräfte der Seele durch sich allein noch nicht vires completae seien, indem sie auf nächste Möglichkeitsgründe der von ihnen zu setzenden Wirkungen angewiesen seien, welche rationes possibilitatis häufig von außerhalb des Menschen gelegenen Realitäten abhängig seien. Stattler führt noch einige andere Gegengründe an [6]), welche jedoch gleich dem erwähnten hinlänglich

---

[1]) Descartes a prononcé que l'âme pense toujours, et même que c'est dans cet exercice actuel que consiste son essence; mais sur ce fait il ne paraît pas qu'il ait eu aucune preuve invincible. C'est un point d'expérience auquel il faudrait que tous les moments de notre vie rendissent témoignage, et c'est évidemment ce qui n'arrive pas. Nous ne pouvons nous souvenir de ce qui s'est passé en nous, soit pendant un sommeil profond, soit pendant que nous avons éte renfermés dans le sein de notre mére. Nous ne sommes donc pas en état de nous rendre à nous-mêmes témoignage que nous ayons pensé durant ce temps-là. *Des Vérités premières, n. 443.*

[2]) Elem. metaph., Tom. III, p. 99.

[3]) Psychologia, §. 159.

[4]) Phil. Rat. et Exp., Tom. I, p. 481.

[5]) Psychologia, §. 411.

[6]) Si vis quaelibet activa eo quod mentis essentiam constituat, hoc ipso agere perpetuo debeat; sequetur, aeque vim volendi, quae essentiae attributum est, item vim motricem voluntariam atque vim cogitandi perpetua in actione positum iri; cui certa experientia repugnat. Deinde in quo facilitas illa acquisitis habitibus propria constituenda erit, si celeritas actionum summa ex ipsa virium sola essentia consequatur? Demum divisionem quaeso temporis in Ontologia (§. 189) indicatam perpendat, quisquis *Antonio Genuensi* et aliis ante istum scriptoribus philosophis in perpetua actione mentis asserenda voluerit

zeigen, daß ihm der Gedanke der Seele als Vitalkraft des Leibes völlig fremd war. Denn auf diese ist Dasjenige, was er über die Incompletio der Seelenkräfte sagt, augenscheinlich nicht anwendbar. Auch sonst steht er in seinen psychologischen Ansichten auf dem Standpuncte des Wolff'schen Zeitalters, wenn er den Intellect als das Vermögen einer im Elemente des Allgemeinen vermittelten distincten Erkenntniß bezeichnet. Er stellt also Erkenntniß des Besonderen und des Allgemeinen, confuse und distincte Erkenntniß einander gegenüber; die sinnliche Apperception ist für sich eine confuse Erkenntniß, die distincte Erkenntniß des Besonderen durch das acumen mentis bedingt, die Fähigkeit einer distincten Apperception des in diversen Dingen enthaltenen Aehnlichen heißt ingenium, und hat acumen, Abstraction, Phantasie und Gedächtniß zu seinen Voraussetzungen. Durch das acumen und ingenium, d. i. durch das Vermögen, das Unähnliche und Aehnliche an den einzelnen Dingen wahrzunehmen, ist die Thätigkeit des Intellectes bedingt, welchen Stattler definirt als facultas distincte cogitandi de rebus in universali i. e. de universis generibus et speciebus rerum. Die Vollkommenheit des Intellectes hängt von dem Grade der Universalität und Distinctheit der Erkenntniß ab. Auch im bloßen Vorstellungsleben gibt es ein distinctes Erkennen; in dieser Beziehung erscheint der Intellect als eine besondere Art des distincten Erkennens, setzt aber, weil aus allgemeinen Begriffen sein Erkennen vermittelnd, einen höheren Grad von Reflexion voraus. Die Reflexion ist eine dem inneren Sinne angehörige Function, deren Wesen in einem höher gesteigerten Grade von Aufmerksamkeit besteht [1]). Ein Intellect, in dessen Erkennen gar nichts Dunkeles und Undeutliches zurückbleibt, heißt intellectus purus, zu dessen Höhen wir Menschen uns nicht erschwingen

---

adstipulari. Quaero enim, an tot erunt actiones, quot possibilia minima? Eho, quae rapiditas actionum? tanta videlicet, quanta nullo motui convenire adhuc noscitur. An eadem actio per plura momenta continuabitur? Ergo effectus indivisibilis e. g. cogitatio, tempore divisibili producetur ita, ut primo momento ejus pars prima, altero altera etc. producatur? *L. c.*

[1]) Attentio vocatur conservatio seu continuatio aliquamdiu perdurans, adperceptionis super unius alicujus objecti idea, aut super una parte quadam ideae compositae ejusque discrimine ab alia simul in mente praesente. — Quodsi attentio successive ab una idea partiali vel nota ad alias partiales unam ideam compositam constituentes dirigatur, cum singularum inter se et cum toto successiva collatione, reflexio vocatur. *O. c.*, *§. 23.*

können [1]), weil wir unsere allgemeinen Verstandeserkenntniße durch keine vollständige Induction des Erfahrungsbewußtseins erhärten können. Demgemäß wird auch dem Verstande nicht die Erkenntniß des Wirklichen, sondern des Möglichen zugewiesen; die das Mögliche betreffenden Wahrheiten werden mittelst der Sätze des Widerspruches und zureichenden Grundes als allgemeine und nothwendige Wahrheiten, unmittelbar durch den urtheilenden Verstand; mittelbar durch die schließende Vernunft erkannt.

Burkhauser erklärt sich sowohl gegen die Wolff'sche, als auch gegen die Stattler'sche Definition des Intellectes; ja er findet letztere noch fehlerhafter als die erstere [2]), obschon ihm auch Wolff das eigentliche Wesen des Verstandes ganz übersehen zu haben scheint, welches nicht im deutlichen Erkennen, sondern im Vermögen, das Abstracte, Unkörperliche, Allgemeine zu erfassen, zu suchen sei. Damit sei aber nicht bloß das Unsinnliche, sondern überhaupt das Intelligible gemeint, wie dasselbe eben von den Scholastikern verstanden worden ist. Hiebei wird vorausgesetzt, daß das Seiende als solches Object des Verstandes sei. Die durch Kant bewirkte Umwälzung im philosophischen Denken verursachte auch eine Aenderung in der philosophischen Terminologie und in den mit den Ausdrücken Verstand und Vernunft zu verbindenden Begriffen. Kant beschränkte den menschlichen Verstand auf die Erkenntniß der sinnlichen Erfahrungswelt, und erklärte die Vernunft für die ihrem Begriffe nach höher stehende, weil auf das Uebersinnliche gerichtete, ohne daß sie jedoch dasselbe wirklich

---

[1]) Dieß sucht der Leibnitzianer Hanschius in folgender Weise zu zeigen: Intellectus animae rationalis nunquam est purus, et proinde in nulla repraesentatione ejusdem totali omnia ita distincta sunt, ut nihil adsit simul confusi et obscuri. Ratio semper mixta est consuetudini perceptionum, et voluntas nunquam est sine omnibus affectibus. *Leibnitii principia, more geometrico demonstrata, Theorem. 89.*

[2]) Plerique cum illustr. Wolffio solam *facultatem distincte cognoscendi* intellectum vocant; imo nonnulli nomen istud soli *facultati res universales distincte cognoscendi* convenire putant. Sed inprimis, cur sola facultas universalia distincte cognoscendi intellectus vocetur? ideo scil., quia etiam sensibus quaedam distincte cognoscimus. Sed eadem ratio, qua probavi, ideas sensuales nunquam vere distinctas esse, etiam manifeste probat, universe nullam unquam sensionem, cujuscunque generis fuerit, vere distinctam esse; nullo enim unquam sensu essentias ipsas rerum cognoscimus; si igitur de solis cognitionibus vere distinctis loquamur, nonne praestat cum Wolffio simpliciter dicere, intellectum esse facultatem cognoscendi? *Psychologia, §. 169.*

zu erfassen im Stande wäre, indem dem Menschen die Intuition des Uebersinnlichen fehle. Jacobi substituirte dieser fehlenden Intuition einen im menschlichen Gefühle begründeten Vernunftglauben, an welchem festhaltend der denkende Mensch sich vor den sonst unentrinnbaren Consequenzen des seiner Natur nach atheistischen und fatalistischen Verstandes retten müsse. Von Kant-Jakobi an wurde es überhaupt Sitte, die Vernunft als das Vermögen des Uebersinnlichen, als Vermögen der Ideenapperception zu fassen, während dem Verstande das formale und begriffliche Denken zugewiesen wurde. Allerdings remonstrirte der geniale Schelling in energischer Weise gegen diese Umstellung und Verkehrung der beiderseitigen Rollen von Verstand und Vernunft nach modernem Begriffe [1]), und sprach hiebei manches treffende Wort, welches ohne Absicht seines Urhebers sich zu einer mannhaften Apologie der vielgeschmähten, weil ungekannten scholastischen Philosophie gestaltete [2]). Indeß ist die Schelling'sche Rüge, die nebenbei stark an den intellectus agens Robert's von Lincoln mahnt [3]), doch nur der Jakobi'schen Vernunft gegenüber im Rechte; und

---

[1]) „In allen Sprachen, allen Reden der Menschen wird der Verstand über die Vernunft gesetzt. Niemanden von der Kant'schen Sprachverwirrung war eingefallen, daran zu zweifeln. Vernunft ist das allgemein menschliche, unpersönliche, so wie wir in dem unverdorbenen Weibe am reinsten die allgemeine Menschlichkeit erblicken, die im Manne durch Charakter und Persönlichkeit schon getrübter erscheint. Vernunft schreiben wir allen Menschen zu; wie vielen aber Verstand? — Ein vernünftiger Mann zu heißen ist ein schlechtes Lob, ein verständiger aber ein größeres, als Sie (Jakobi) denken u. s. w." Denkmal der Schrift Jakobi's von den göttlichen Dingen (Tübingen. 1812, S. 143).

[2]) „Wie kehren Sie denn so alle Ordnung der Natur und der Sprache um? — Verstand ist zwar nur ein gemein und schlecht Wort für das, was eigentlich ausgedrückt werden soll; doch denkt natürlich Jeder, wenn er vom Verstand als thätiger Kraft redet, nicht blinden, sondern erleuchteten Verstand, wie wer von dem Auge als Werkzeuge des Sehens redet, von selber denkt, daß es nicht im Finstern sondern im Hellen sehe. Erleuchteter Verstand ist Geist, und Geist ist das Persönliche, das allein Thätige im Menschen, was allein auch geistliche Dinge versteht. Der fällt durch Ihre Unterscheidung von Verstand und Vernunft gar in der Mitte durch; von dem ist bei Ihnen nicht die Rede. Was können wir also von Ihren Kreuzzügen gegen den Verstand urtheilen, da sie zugleich sich der Vernunft zum Ritter aufdringen? — Wahrlich nichts anderes, als daß Sie dadurch den Nerv der Männlichkeit lähmen, weibisches Wesen an die Stelle männlicher Kraft setzen, und an Ihrem Theil, wie andere in anderen Fächern, tüchtig mitarbeiten an der allgemeinen Entmannung unserer vernünftigen Nation, über die jetzt Alles und sogar Sie — klagen." Ebendas. S. 144.

[3]) Vgl. m. Schr.: Thomas von Aquino, Bd. I, S. 569.

wir möchten, so sehr wir der besonnenen und großsinnigen Mannhaftigkeit der scholastischen Auffassungsart zu huldigen uns gedrungen fühlen, deßungeachtet auch die „Idealisten" für ein in der Philosophie nie aussterbendes Geschlecht halten, wie es denn innerhalb der christlichen Wissenschaft und kirchlichen Lehrwissenschaft neben den Peripatetikern von jeher auch Platoniker und Mystiker gegeben hat. Einer falschen Gnosis und einem mit der christlichen Gläubigkeit collidirenden Vernunftstolze wird die Kirche jederzeit verdammend entgegentreten, eine lahme und mattherzige Gefühlsidealität wird jederzeit von der gesunden und kräftigen Wissenschaft ausgestossen werden; auf die Ideale der Erkenntniß und Wissenschaft aber wird der Mensch nie verzichten, und im Glauben an dieselben stets auf's Neue sein Streben und Forschen beschwingen, um auf Grund der Traditionen vergangener Jahrhunderte, auf Grund alter bis auf die Anfänge der Erdenzeiten des Menschen zurückreichender Ueberlieferungen, dieses goldenen Grundes und unerschöpflichen Schatzes ächter Lehrweisheit in der Erkenntniß der göttlichen Dinge fortzuschreiten, und an der genialen Betrachtung der in Natur und Geschichte, im Vernunft- und Offenbarungsgebiete sich aufschließenden reichen Wunderwelt, den ihm eingebornen idealen Vernunftsinn zu entwickeln und weiter zu bilden, so weit dieß innerhalb der Gränzen der diesseitigen Zeitlichkeit dem Menschen gegönnt sein kann. Unter dem idealen Vernunftsinne ist indeß hier nicht praecise die Vernunft in ihrem Unterschiede vom Verstande, sondern ein von Verstand und Vernunft verschiedenes Drittes gemeint, welches in Beiden ist und wirkt. Fr. Schlegel nennt es den Sinn, näher den Sinn für das Höhere und Göttliche, worüber sofort noch Näheres gesagt werden soll, nachdem vorausgehend die Schlegel'sche Theorie der höheren Seelenvermögen, und im Besonderen seine Ansicht über das gegenseitige Verhältniß von Verstand und Vernunft berührt sein wird. Schlegel ist von dem an Jakobi zu rügenden Irrthum der einseitigen Bevorzugung der Vernunft vor dem Verstande weit entfernt; er hat vielmehr diesen Irrthum gleichzeitig mit Schelling bekämpft, und im Namen einer christlichen Philosophie den älteren Sprachgebrauch zurückgefordert [1]). Die Vernunft ist ihm im Sinne der Scholastiker

[1]) Vgl. Deutsches Museum, Januar. 1812, S. 96. Die Umstellung des scholastischen Sprachgebrauches in der Kant-Jakobi'schen Philosophie trat nicht unvermittelt ein, sondern resultirte aus dem Bedürfniß, über den Logismus der Wolff'schen Bildungsepoche hinauszukommen, und ein über der analytisch-reflexiven Denkthätigkeit stehendes Vermögen der Synthese nachzuweisen. Burkhauser

das verknüpfende, folgernde, vermittelnde Denkvermögen, und als solches die eine Hälfte des Seelenvermögens, dessen andere Hälfte die Phantasie ist; beide zusammen sind als die vorherrschend passiven Vermögen des inneren Geistmenschen den beiden anderen überwiegend activen Vermögen, Verstand und Wille gegenüber zu stellen, welche den Charakter der Geistigkeit des Menschen constituiren und seine Verwandtschaft mit den reinen Geistern begründen. Wie sehr indeß auch die frei erschaffenen reinen Geister — fährt Schlegel fort — an Energie des Willens, überhaupt an Kraft und Thätigkeit, dann an Schnelligkeit und Klarheit des unmittelbar anschauenden Verstandes über den Menschen hervorragen und ihn in diesen Eigenschaften, gegen die Veränderlichkeit und Schwäche seines schwankenden Willens, die Langsamkeit seines oft fehlgreifenden Verstandes gehalten, weit übertreffen mögen; so besitzt der Menschengeist dagegen in der ihm eigenthümlichen Fruchtbarkeit einen unterscheidenden Vorzug, der jenen reinen Lichtnaturen nicht in dem gleichen Maaße beigelegt werden kann. Und zwar ist es die Seele, welche nicht bloß eine empfangende, sondern auch eine innerlich hervorbringende, liebevoll bildende, neu gestaltende ist, auf welcher dieses den Menschen eigenthümlich auszeichnende schöpferische Erfindungsvermögen beruht, oder welches die innere Grundlage und Wurzel bildet, aus welcher dasselbe hervorgeht. Die Phantasie und ihre sichtbare äußere Gestalt und Erscheinung, die Kunst, ist nur die Eine Seite derselben; aber auch die andere Hälfte des ganzen Seelenvermögens, die Vernunft ist, auf ihr rechtes Ziel gerichtet und in ihren natürlichen Gränzen bleibend, eine Kraft der endlosen geistigen Entwickelung, unendlichen Fortschreitung und Vervollkommnung; und längst hat man schon die Behauptung aufgestellt, daß die Perfectibilität oder unendliche Vervollkommnungsfähigkeit, der freilich eine eben so große und nicht minder unendliche Verschlimmer-

---

strebt von den Anschauungen der Wolffianer zur scholastischen Auffassung des Vernunftvermögens zurück: Plerique cum *Wolffio* rationem simpliciter tantum per facultatem nexum veritatum universalium distincte cognoscendi definiunt: ac definitionem istam haud satis completam esse, vel inde liquet, quod etiam veritates singulares locum in ratiociniis habeant. Eos, qui veritatem aliquam evidentem negant, sana ratione destitutos esse dicimus: infantes et amentes etiam, cum male agunt, a culpa eximimus, quia ratione uti, atque adeo honestum ab inhonesto dignoscere nequeunt. Ratiocinium nomen a ratione traxit, quia proprium rationis opus est; ratiocinamur autem, cum veritatem aliquam vel ex consensu, seu identitate, vel ex connexione vel ex oppositione rerum aut veritatum aliarum cognoscimus. *Psychologia*, §. 178.

ungsmöglichkeit zur Seite geht, der wesentlichste und ganz eigenthümliche Vorzug und die charakteristische Eigenschaft des Menschen sei [1])." Dieß letztere ist nun wohl richtig, sofern man nämlich die Möglichkeit eines endlosen Fortschreitens in dem Sinne versteht, daß kein einzelner und auch keine einzelne Generation die gesammte Evolution der menschlichen Vernunftentwickelung zu überschauen und deutlich zu umfassen vermag. Die „Endlosigkeit" dieser Entwickelung wird aber doch wohl vornehmlich durch das Eingehen in das Wandelbare und endloser Gestaltungen und Umgestaltungen Fähige, durch das Eingehen in das Natürliche und Sinnliche bedingt sein, dessen Entwickelung gleichwohl innerhalb bestimmter, von Ewigkeit her gedachter, und vom englischen Intellecte intellectuell apprehendirter Gränzen vor sich geht. Schlegel preist die wunderbare Bildsamkeit der vielgestaltigen Menschensprache, dieses Organs der menschlichen Vernunftthätigkeit, in welchem mehr, als in irgend einem anderen Kunstgebilde des sinnigen und erfinderischen Menschen sich die ihm eigenthümliche innere geistige Fruchtbarkeit und das ihm verliehene schöpferische Erfindungsvermögen offenbare. Indeß beweist eben dasjenige, was Schlegel zum Preise der menschlichen Sprache sagt, neben der Untrennbarkeit von Verstand und Vernunft die Superiorität des Verstandes über die Vernunft. Das Wort als solches ist Verlautbarung einer intellectuellen Apperception; Adam erkannte, von Gott gelehrt, die Werke Gottes, und nannte sie mit Namen. Er drückte durch das Wort den von ihm erfaßten Gedanken des Wesens aus. Wem es gegönnt wäre, das Urwesen zu schauen, würde darin nicht nur jedes besondere Wesen, das er kennt und nennt, vollkommenst verstehen — so vollkommen, wie es ohne Anschauung des Urwesens nimmer möglich ist — sondern überdieß auch die Relationen des einzelnen Wesens zu allen übrigen wirklichen und möglichen Wesen, welche Relationen zu erfassen Sache der Vernunft ist, die somit im Verstande eingewickelt ist, gleichwie in der vollkommensten Erkenntniß eines bestimmten Wesens die Erkenntniß aller übrigen eingewickelt ist. Die Vernunftthätigkeit ist somit nur das Vehikel zur vollkommenen Entwickelung des rechten Verstandes, der wie er jetzt simplici intuitu das Einzelne als solches erfaßt und erkennt, so einst simplici intuitu denjenigen, der die absolute Allheit ist, anschauen und hiedurch mit einem Male über die Operationen der ratiocinativen Vernunft schlechthin hinausgehoben sein soll, ohne aber

---

[1]) Philosophie der Sprache. Wien, 1830, S. 41.

damit je aufzuhören, nicht bloß verständig, sondern auch vernünftig zu denken, insofern die Eine Wesenheit Gottes sich den Seligen von unerschöpflich vielen Seiten darbietet, und die Eine ewige Weisheit ihnen in unerschöpflich vielen Ideen sich aufschließt, die ein creatürlicher Verstand nicht simultan in explicirter Weise umfassen kann, obwohl ihm in jedem Momente der Nexus jeder einzelnen Idee mit allen übrigen auf eine ihn innerlichst befriedigende Weise präsent sein wird. Der reine absolut einfache Verstand ist nur Gott selbst. Was nun Verstand und Vernunft des dießseitigen Menschen anbelangt, so fragt es sich um den Begriff beider, um ihr gegenseitiges Verhältniß zu bestimmen. Es ist offenbar unzulänglich, den Verstand bloß als logisches Begriffsvermögen zu fassen, und ihm die Vernunft als Vermögen der idealen Apperception entgegenzustellen; denn im Verstande muß auch Vernunft, und in der Vernunft Verstand sein. Jeder Geistesgedanke ist ein Lichtblick, jeder richtigen Auffassung des Verstandes das Licht der göttlichen Wahrheit immanent; versteht man unter Idee die überzeitliche Verknüpfung der Dinge, so ist in jedem Verstandesbegriffe eine ideale Wahrheit, eine dem göttlichen Gedanken vom Dinge entsprechende Verknüpfung der constitutiven Momente des durch das Ding ausgedrückten Begriffes zu entdecken. Das Vermögen hiefür ist eben dasjenige, was, wie wir oben sagten, Schlegel den höheren Sinn im Menschen nennt, und was wir den idealen Vernunftsinn nannten, von welchem durchgeistet die ratiocinative Denkthätigkeit zur philosophischen sich gestaltet, deren Wesen in der innigsten Wechseldurchdringung des ideellen und logischen Denkens beruht. Unter der philosophischen Denkthätigkeit hat man demnach die Operationen der dialektischen Vernunft zu verstehen, die kein besonderes Vermögen, sondern der entwickelte philosophische Verstand, oder der in seinen ratiocinativen Operationen begriffene philosophische Verstand ist.

Nach Görres [1]) ist die Intelligenz ein dreigegliedertes Vermögen, in dessen drei Gliedern sich die drei letzten Gründe aller Wesenheit, das a quo, per quem und in quo abspiegeln. Das principium a quo des geistigen Denklebens ist der νοῦς oder die mens (verwandt mit dem Worte Menisk = Mensch), deren Grunde die Ideen eingesäet, und die ersten Principien eingepflanzt sind. Das principium per quod ist der λογος oder die ratio, das discursive, überlegende Vermögen des Geistes, im Gegensatze

[1]) Christliche Mystik. Bd. I, S. 53 ff.

zur wurzelhaften in's Viele gehenden Einheit des Intellectes das wurzelhaft Viele, in eine vom Anderen derivirte Einheit gehend [1]). Das principium in quo ist die Macht des höheren Begehrens, welche vermittelnd zwischen die beiden anderen Vermögen tritt, indem in ihr die durch den *νους* gegebene Form dem aus der ratio auftauchenden Stoffe angebildet und der Stoff in die Form hineingebildet wird [2]). Zwischen beide erstere Mächte gestellt, hat sie in beiden die beiden Wurzeln ihres Bestandes, indem ihr durch das erstere das ethische Princip, von letzterem der ethische Stoff communicirt wird. So weit sie, durch die beiden anderen Vermögen gehalten und getragen, selbstständig wirkt und auf beide zurückwirkt [3]), ist sie die wirkende Ursache in unserer Persönlichkeit [4]) und wirkt,

---

[1]) Die zweite Intelligenz — sagt Görres — ist nicht rein geistiger Natur, wie die erste, die mens, sondern hat mehr von der Art der unteren, tiefer naturirten Gemüthssphäre an sich; „dem Centrum der Geistigkeit entrückt, ist sie daher mehr in ihren Umkreis gestellt, und wird also, wie es die Natur alles peripherisch Umfassenden ist, in gezweiten Kräften wirksam, nicht strahlend und in Mittheilung gebend, sondern in Beschattung nehmend, empfangend, bindend sich verhalten. Wenn daher oben die Ideen, selbst einig, dem Einen entstrahlen, dann werden hier getheilte Kräfte in Abstraction und Reflection die getheilten Begriffe wirken, und die gewirkten dann in Bezug auf jenes höhere Centrum und die von ihm ausgehenden Ideen setzen; durch analytische Thätigkeit aus der Folge zum Grunde aufsteigend, oder durch synthetische aus dem Princip in die Folge gehend." Ebendas. S. 56.

[2]) „Unter der Haltung des dritten Grundes werden daher in solcher Weise die beiden Sphären, in theoretischen Wechselverkehr gesetzt, die gesammte intellectuale Bewegung wirken, die innerlich in aller Ideenassociation nur das Gesetz der Einheit kennt, äußerlich in allem logischen Verstandesgebrauch je nach drei geistigen Axen sich entfaltet; in der Vermittelung und Ausgleichung aber des einen an dem anderen, der vorbildlichen Idee am nachbildlichen Begriffe, in der Richtung von der geistigen Mitte zum geistigen Umkreise synthetisch und analytisch wirkt." A. a. O., S. 57.

[3]) „Wie aber also in allem Denken die beiden ersten Gründe gegenseitig ineinander wirken, so können sie auch in dieser Gegenseitigkeit verbunden, gemeinsam in den dritten Grund einwirken, und von ihm, als dem Ursachlichen Rückwirkung erfahrend, im sittlichen Begehren Bestimmung geben und empfangen, und in dieser Wechselbestimmung wird dann eben dieser dritte in eigenthümlicher Wirksamkeit selbstthätig gewordene Grund auch in eigener Sphäre sich activiren, die nun als praktische der theoretischen gegenüber sich geltend macht." Ebendas.

[4]) „Wenn im Denken der erste Grund aus sich herausgegangen und dem zweiten sich eingebend, um ihn in nächster Nähe zu erforschen, Allem Alles werdend in seine Vielheit sich vertheilt; dann wird in der Macht des in die Selbstthätigkeit gelegten Bandes jetzt einer des anderen mächtig werden, und ihn ohne unmittelbare Gegenwart durchgreifend in die Ferne bewegen und bestimmen: eine Bestimmung, zu der

vom Endzweck solicitirt auf's Ziel gehend, zugleich als Endursache in aller geistigen Bewegung. So wäre demnach das Verhältniß der drei, die Eine menschliche Intelligenz constituirenden Vermögen mit Beziehung auf die vier Arten von Ursächlichkeit, die es gibt (causa formalis, materialis, efficiens, finalis), bestimmt. Die von Görres verfolgte Idee seiner psychologischen Mystik ist, den Parallelismus zwischen der geistigen und physischen Organisation, und in beiden Arten von Organisation die mystische Kreuzesform als Grundform aller organisch gegliederten Verhältnisse nachzuweisen, die als göttliche Signatur alles Geschaffenen, letztlich aus den Grundlehren des christlichen Glaubens über Gott und die göttliche Dreieinigkeit erklärt und abgeleitet wird. Auch Görres spricht gleich Schlegel von einem dem Menschen einwohnenden Zuge nach dem Göttlichen; nur daß er denselben nicht so sehr als besonderes Vermögen, denn als Zug des ganzen Menschenwesens nach Oben faßt. Freilich habe dieser Zug in Folge der Sünde sich bis zur bloßen Ahnung abgeschwächt; in der ursprünglichen unverdorbenen Natur in der regsten und lebendigsten Weise thätig, ist er gegenwärtig zu einem bloß pflanzenhaften Leben degradirt [1]), obwohl auch jetzt noch, schon hienieden und im Leben dieser Zeit in Kraft der Gnade jenes tiefere, bloß pflanzenhafte Verhältniß der Seele zu der sie bescheinenden und anziehenden Gottheit aufgehoben und zu höheren und näheren Beziehungen hinaufgesteigert werden könne.

Was Görres über den pflanzenhaften Zug der Seele zu Gott sagt [2]),

---

alsdann drei Gründe zusammenwirken, und die durch die Vermittelung zweier der Richtung nach verschiedener Thätigkeiten von der Mitte ausgehender und zu ihr zurückgehender sich erwirkt." Ebendas.

[1]) „Gegen die Natur hin übertrifft der Mensch alle Thiere an Schärfe und sinnlicher Beweglichkeit, aufwärts aber in nach Gott hingewendeter Mitte ist er, seit die Sünde in ihn eingedrungen, wie pflanzenhaft geworden; weil das höhere Organ hingeschwunden, ist nur eine Ahnung des Göttlichen ihm geblieben; wie die Pflanze fühlt er dunkel den Strahl des höheren Lichtes, das ihn bestrahlt, und den Zug der Schwere, der ihn noch aufwärts lockt; unverständliche Affecte drängen ihn einer höheren übernatürlichen Ordnung der Dinge entgegen; aber festgehalten und gebunden von einer ihm einwohnenden Eigenschwere, unbeholfen durch das Gewicht der Last, die sich ihm angehängt, vermag er ihnen nur in ungewissen, ihrer selbst nicht mächtigen und schwerfälligen Bewegungen Folge zu leisten." Einleitung zu Suso's Schriften. Augsburg, 1854, 2te Aufl., S. XLI.

[2]) Gratry nennt diesen Sinn den sens divin, der dem Menschen neben dem äußeren und inneren Sinne von Natur aus eigen sei. Diesem sens divin entspricht eine fortwährende Immanenz Gottes: Dieu est dans l'âme, puisqu'il y est tou-

erinnert an die Streitigkeiten der Scholastiker und späterer Theologen über die Frage, ob es ein angebornes Verlangen, Gott zu schauen, gebe. Die große Mehrheit der scholastischen Theologen verneinte diese Frage [1]); spätere Theologen, die einem antischolastischen Augustinismus zugethan waren [2]), vertraten die entgegengesetzte Ansicht. Die Anschauung des Geistes ist nach der Ansicht der peripatetischen Scholastiker kein Gegenstand eines angebornen natürlichen Begehrens; und selbst ein elicirtes natürliches Begehren hienach könnte nach Suarez stets nur ein unwirksames bleiben. Das natürliche Begehren des Menschen ist nur auf eine natürliche Seligkeit gerichtet; das wirsame Begehren nach übernatürlicher Seligkeit muß durch die Gnade erweckt werden. Gleichwohl könnte man fragen, ob in demjenigen, was die Scholastiker den appetitus naturalis nennen, nicht mehr enthalten liege, als sich durch verständige Reflexion klar machen lasse; die Scholastiker selber nennen ihn einen allem Geschaffenen einwohnenden Zug, der aber nach ihnen freilich nur auf das bonum proprium und bonum commune (Gesammtordnung) abzweckt, somit nicht auf Gott selber geht, obwohl er von Gott Zeugniß gibt. Wir lassen indeß die nähere Erörterung hierüber bei Seite, und wollen vielmehr die an diesen Gegenstand sich anschließende scholastische Theorie des menschlichen Begehrungsvermögens näher kennen lernen.

Nach Suarez und den übrigen Scholastikern hat man von dem appetitus naturalis, der allem Geschaffenen einwohnt [3]), den appetitus elicitus zu unterscheiden, welcher nur in den des Vorstellens und Begehrens fähigen Wesen als Folge des Vorstellens und Erkennens eintritt.

---

jours pour la parler, et lui parler. L'âme pure et ordonnée sent Dieu, en même temps qu'elle se sent elle-même. Ce sens de Dieu implique le sens moral, le sens du beau, le sens du vrai. Ce sens doit diriger les autres. Quiconque en est privé, perd tout. *De la connaissance de l'âme* (Paris. 2te Aufl. 1857, Bd. I, S. 233).

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 331; und Bd. I, S. 231.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 632.

[3]) Appetitus naturalis dicitur quaelibet propensio cujusvis rei in suum proprium bonum, quae propensio non est proprie appetitus, sed metaphorice, neque est specialis potentia, neque fit per actionem ipsius appetentis, sed est coaptatio naturalis quam quaeque res habet cum ea ad quam ordinatur, unde talis appetitus non supponit cognitionem, nec fit ab ipso appetente sed illi datur a natura, et ad proprium commodum tendit; quare appetitus naturales tot multiplicantur, quot sunt diversae inclinationes naturales. *Suarez, de anima, V, c. 1.*

Gemäß dem doppelten Erkennen, dem sinnlichen und geistigen, gibt es auch ein doppeltes Begehren, das sinnliche und geistige. Suarez ist mit Thomas Aquinas nicht einverstanden, wenn derselbe nach dem Vorgange von Pythagoras, Plato, Galenus, Gregorius Nyssenus, Augustinus und Hieronymus zwischen irascibler und concupiscibler Potenz als zwei von einander gesonderten Potenzen unterscheidet. Er hält es für wahrscheinlicher, daß es nur Eine Potenz des sinnlichen Begehrens gebe, wie denn jedes Empfindende auch nur Einen sensus communis habe; die irasciblen und concupisciblen Acte stehen in so engen und genauen Beziehungen zu einander, daß man sie gar nicht von einander getrennt denken kann; ein irasci ist nur unter Voraussetzung des concupiscere denkbar, und dient nur dem actuell vorhandenen concupiscere. Leiblich ist das sinnliche Begehren im Herzen basirt. Thomas zählt eilf Acte und Zustände oder Leidenheiten des sinnlichen Begehrens auf, sechs concupiscible und fünf irascible. Diese Affecte [1]) sind: amor, odium, desiderium, fuga, delectatio, tristitia [2]) — spes, desperatio, audacia, timor, ira [3]). Die tristitia darf nicht mit dolor [4]) identificirt werden; die beste physiologische

---

[1]) Das Nähere über dieselben in Suarez' tractatus quartus in Primam Secundae S. Thomae.

[2]) Ueber den Zusammenhang dieser Affecte bemerkt Suarez: Eadem est potentia, quae sicut proprio et formali actu bono afficitur, ita proprio et formali actu a malo avertitur, ac vocatur odium directe amori contrarium, ex illoque sequitur fuga, quae desiderio opponitur, estque veluti appetitio quaedam carendi malo illo; quodsi malum praesens adsit, consequitur tristitia, quae delectationi adversatur. *De anima, V, c. 5, n. 5.*

[3]) Cartesius unterscheidet sechs Hauptaffecte: Admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror — und erklärt alle anderen Affecte für Modificationen der genannten Hauptaffecte. Genovesi (elem. metaph. III, p. 257 ff.) tritt ihm hierin bei, obwohl er in den physiologischen Erklärungen dieser Stimmungen von Cartesius öfter abzuweichen sich gedrungen fühlt.

[4]) Tristitia de malo apprehenso est, quatenus praesenti, quod tamen sensum tactus minime laedit, atque ejusmodi tristitiae actus manifeste haeret in appetitu; at vero dolor de malo praesenti etiam est, quod tamen realiter nocet corpori ac sensui tactus. De quo non facile explicatu est, an in membro quod dolet, an vero in appetitu resideat. — Dicendum breviter, in dolore duo considerari, scil. cognitionem sensitivam objecti disconvenientis et displicentiam seu amaritudinem quamdam de tali objecto: cognitionem ergo in membro existere, quod patitur sentitque dolorem, hunc vero perfici in appetitu. Unde proprie loquendo causa doloris ac cognitio talis causae in exteriori membro est, dolor vero in appetitu. *Suarez, de anima, V, c. 5, n. 5. 7.*

Erklärung des Schmerzes hat man bei Portius zu suchen. Fracastorius [1]) hat mit Grund hervorgehoben, daß die Freude allein, ohne gleichzeitige Verwunderung nicht ausreiche, das Lachen zu erklären. Wie das Lachen physiologisch aus einer Dilatation des Herzens und damit zusammenhängender Körpertheile (Thorax und Mundmuskeln) resultirt, so das Weinen aus einer Constriction des Herzens und gewißer anderer an die Augen gränzender Theile und Gegenden des Körpers. Ueberhaupt hat die besondere Disposition des Körpers auf die sinnliche Lebensstimmung, somit auch auf die Art und Beschaffenheit menschlicher Affecte großen Einfluß. Indeß stehen alle Affecte und Leidenheiten des sinnlichen Begehrens unter dem Machtgebote der Vernunft, welche mittelst des Willens dieselben zu beherrschen im Stande ist, obschon dem Willen keine unbedingte, sondern eine durch die constitutive Beschaffenheit des Menschenwesens beschränkte Gewalt über die Affecte zukommt. Der Wille kann nicht hindern, daß ein bestimmtes sinnliches Begehren in der Seele vorhanden sei, sobald im sinnlichen Vorstellen etwas als ausgemacht gut und angemessen erscheint [2]). Dieß ist auch dann der Fall, wenn die sinnliche Vorstellung auf einer leeren Einbildung beruht, welche der Wille zu beseitigen unvermögend ist. Indeß ist der Wille vermögend, die Einbildungskraft von dem Begehren nach einem bestimmten Objecte abzulenken, wenn dieses nicht eben actuell auf den Sinnenmenschen einwirkt [3]). Auch muß, wenn der Wille dem sinnlichen Begehren wirksam entgegentritt, dieses dem Gebote des Willens sich fügen; was indeß freilich nicht hindert, daß es wenigstens unwirksam noch fortdauere. Hieraus erhellt, wie der Ausspruch des Aristoteles zu verstehen sei, daß der Wille nicht despotice, sondern principatu politico über das sinnliche Begehren gebiete. Die potentia motiva hingegen gehorcht unbedingt dem Winke (nutui) des Willens, weil die Bewegungsorgane als solche kein ihnen entsprechendes äußeres objectum proprium haben, wie die Organe und Potenzen der sinnlichen Wahrnehmung.

---

[1]) Fracastorius, ein Arzt aus Verona gebürtig, welcher von Papst Paul III. zum ordentlichen Medicus des Concils von Trient bestellt wurde († 1553). Aus seinen Schriften ist oben im Texte der dialogus de anima gemeint.

[2]) Suarez in Primam Secundae, Tract. II.

[3]) Tamen oportet advertere, efficaciam hujus imperii ex necessitate solum habere vim, quamdiu voluntas ipsa actu movet et intellectus advertit. Nam statim atque voluntas cessat, phantasia et appetitus possunt reverti ad suos actus. *O. c., tract. 2, disp. 10, sect. 2., n. 5.*

Die eben erwähnten Willensacte sind actus imperati, welche actus elicitos desselben zu ihrer Voraussetzung haben, und nach Außen fallende Bethätigungen desselben sind. Die actus eliciti aber sind unmittelbare und immanente Actionen des Willens, kraft deren der Wille wirklich ein wollender, das Begehrte ein Gewolltes und das Begehren oder Wollen selber etwas Gewolltes ist. Mit Rücksicht auf den Unterschied des ordo intentionis vom ordo executionis ergibt sich eine doppelte Reihe von Willenshandlungen, deren erstere in den Bereich des ordo intentionis, die zweite in den Bereich des ordo executionis gehört. Zu den Acten ersterer Art gehören: Voluntas [1]), intentio [2]), consensio, electio [3]); die ersten dieser Acte beziehen sich auf den Zweck der beiden anderen, die indeß nur im Begriffe, nicht aber sachlich zu unterscheiden sind [4]), auf das Mittel zum Zwecke. Die Acte der zweiten Ordnung sind: imperium, usus [5]). Daran schließt sich als letztes nach wirklicher Erreichung des

---

[1]) Voluntas significat simplicem quemdam actum voluntatis, qui est quasi prima inclinatio voluntatis in objectum propositum tanquam per se amabile, cujus effectus formalis non potest esse alius, quam velle illud objectum propter se et sine ordine ad aliud, qui actus dicitur simplex, quia nullum alium supponit neque formaliter, neque virtute alterum includit. *L. c., disp. 6, sect. 1.*

[2]) Intendere significatione generali est in aliud tendere.... In proposito vero significat quamdam liberam vel perfecte voluntariam tendentiam in aliquem finem. *Ibid.*

[3]) In philosophia morali omnis volitio efficax alicujus rei particularis quae non propter se amatur, sed propter aliud, electio dicitur; quamvis contingat non fieri inter plura, sed illud medium esse unum tantum.... Electio et intentio in hoc differunt, quod intentio, ut plurimum, descendit ad media in communi; electio vero est circa medium particulare ut sic. *L. c., disp. 8, sect. 1 et 3.*

[4]) Loquendo de actu absoluto circa medium, arbitror, consensum et electionem non esse actus distinctos, sed ex diversis respectibus rationis recipere has denominationes. Nam quatenus voluntas vult, quod intellectus judicat esse utile, dicitur consensus; quatenus autem illud praefert, vel aliis mediis utilibus vel certe aliis rebus inutilibus non conducentibus ad finem, dicitur electio. *L. c., sect, 2.*

[5]) Non mihi displicet illa distinctio communis usus in activum et passivum. Usus activus est actus elicitus a voluntate. Probatur, quia voluntas est, quae movet ceteras potentias ad operandum, sed non movet nisi per actum ab ipsa voluntate elicitum; ergo per illum utitur inferioribus potentiis et actibus earum, imo et intellectu et seipsa quatenus se ipsam applicat ad exercitium actus. Usus passivus est in exteriori potentia exequente.

Gewollten die fruitio, die in Liebe, Besitz und vornehmlich in Freude bestehend, gleichfalls vom Willen hervorgebracht wird und im Willen ist; dem sinnlichen Begehren kann sie nur unvollkommen zugesprochen werden. Da alles willentliche Handeln durch das Erkennen bedingt ist, so läßt sich kein Wollen und auch kein Anfang des Wollens ohne Einfluß einer actuellen Erkenntniß denken [1]); und wahrscheinlich dauert die Liebe oder das Begehren des Willens nicht länger, als die Erkenntniß des Verstandes actu vorhanden ist. Wenn Cajetan meint, daß die sinnliche Vorstellung durch sich allein ausreiche, den Willen in Bewegung zu setzen, so mißversteht er den heiligen Thomas [2]); auch ist nicht einzusehen, wie das sinnliche Begehren den ihm übergeordneten Willen so schlechthin in seiner Gewalt haben soll, und wie es sich mit der Natur des Willens d. i. des rationalen Begehrens vertrage, durch eine andere, als durch eine ihm proportionirte Form, also durch eine geistige Apprehension sollicitirt zu werden. Aber auch eine bloße intellectuelle Apprehension würde für sich nicht ausreichen; vielmehr sind die Theologen gegen D. Scotus gemeinhin einverstanden, daß ein Urtheil des Verstandes über Güte oder Schlimmheit der Sache nothwendig sei, rücksichtlich welcher der Wille sich in Bewegung setzen soll. Und zwar muß dieses Urtheil ein praktisches sein, d. h. das Gute und Schlimme muß mit Rücksicht auf das Interesse dessen, der da handeln soll, bemessen sein. Man darf wieder nicht so weit gehen, wie die Thomisten, welche, ihrem Meister zuwider [3]) annehmen, daß der Verstand den Willen in Bewegung setze (ad propriam rationem finis), so daß es gar nicht in der Macht des Willens wäre, nicht zu lieben, d. h. den ihm vorgehaltenen Zweck nicht zu wollen. Es ist auch gar nicht abzusehen, wie man sich eine solche Anschauung der Sache zurecht legen soll. Entweder ist das Verstandesurtheil nothwendig, und somit der ihm formaliter unterworfene Wille unfrei; oder der Verstand ist formaliter frei,

---

[1]) Dieß Letztere wird von Suarez gegen Gregor von Rimini urgirt, welcher meinte, daß der Wille den Verstand zum Denken determinire. Suarez hält ihm den Augustinischen Ausspruch entgegen: Qui amat scire quod non scit, non amat incognita, sed rei cognitae scientiam.

[2]) Dico, nomine boni per sensum apprehensi intelligere D. Thomam bona materialia individua, quae ab illo ita nominantur, non quia illa apprehensio sufficiat, sed quia haec bona sunt, quae primo subduntur sensibus. *In Prim. Secund., tr. 2. disp. 6, sect. 5, n. 3.*

[3]) 1, 2. qu. 17, art. 1.

und dieß ist offenkundig falsch [1]). Der Wille bewegt sich selber, nicht bloß physisch, sondern auch moralisch, so daß er als eigentlicher Herr der Handlung anzusehen ist. Niemand kann den Willen zwingen, gegen sein eigenes Wollen zu wollen; die Einwirkung Gottes auf den menschlichen Willen ist am allerweitesten davon entfernt, eine widernatürliche Nöthigung zu sein, da Gott vielmehr der Urheber des natürlichen Wollens ist [2]). Diese göttliche Einwirkung ist jedoch, so weit sie eine natürliche ist, vorherrschend auf die voluntas, und nicht sehr auf die intentio zu beziehen, die weit mehr dem Willen, als Gott angehört [3]). Ein aus freier vernünftiger Ueberlegung hervorgegangener und mit Rücksicht auf die Löblichkeit oder Schändlichkeit der beabsichtigten Handlung bemessener Act des freien Willens heißt ein moralischer Act. Ist ein solcher Act der vernünftigen Menschennatur als solcher angemessen, so ist er objectiv genommen ein moralisch guter Act, im entgegengesetzten Falle ein moralisch böser Act. Die seelischen Affecte d. i. Regungen der sinnlichen Begehrungskraft unterliegen an sich d. h. soweit sie rein natürlich sind und der Vernunftthätigkeit vorausgehen, keiner moralischen Beurtheilung, sind also an sich weder moralisch gut, noch moralisch böse. Die der sensitiven Begehrungskraft eingeprägten Habitus leisten zwar den sogenannten moralischen Tugenden Vorschub und erleichtern die Ausübung derselben, sind aber nicht selber im eigentlichen Sinne Tugenden, wie die Habitus des Willens d. i. die moralischen Tugenden, von welchen die sogenannten intellectuellen Tugenden unterschieden werden müssen, die sich auf ihr Object sub ratione veri beziehen, gleichwie die moralischen Tugenden auf ihr Object sub ratione boni sich beziehen.

---

[1]) Vgl. dagegen Arriaga's Meinung Bd. I, S. 283.

[2]) Deus movet voluntatem ad istum actum, eo quod sit auctor voluntatis, et dedit illi propensionem ad bonum rationis, ex qua ista voluntas in finem immediate oritur. Nam in moralibus, sicut qui consulit, vel inducit, censetur causa actus, ita qui dat inclinationem naturalem, est causa actus manantis ab illa. Oportet autem hujusmodi actum ex bono usu naturae inclinantis procedere, et ideo si sit actus peccati, non refertur in Deum, quia magis est contra, quam ex inclinatione naturali. *L. c., sect. 7, n. 6.*

[3]) Exemplum esse potest in intellectu, prout naturaliter movetur in assensum principiorum, et se movet in assensum conclusionum. Ex quibus colligi potest, ex illis duobus actibus circa finem voluntatem magis proprie referri in Deum, quam intentionem, quia voluntas magis ex sola inclinatione naturae procedit. *Ibid., n. 7.*

Suarez' eben erwähnte Angabe der constitutiven Momente des moralischen Charakters einer menschlichen Handlung [1]) dient dem Jesuiten Guarini zum Stützpuncte einer Polemik gegen Pufendorf, welcher die menschlichen Handlungen als solche für indifferent erklärt, und ihren moralischen Charakter einzig aus ihrem Verhältnisse oder Mißverhältnisse zum sittlichen Gesetze ableitet. Dieß ist nun schon deßhalb unrichtig — bemerkt Guarini — weil man da von keinen actibus moralibus in Gott sprechen könnte. Ein Todschlag ist etwas Schlimmes, wäre er auch durch kein Gesetz verboten; und Pufendorf macht sich einer Verkehrung von Grund und Folge schuldig, wenn er, statt aus der Bösartigkeit solcher Handlungen das Verbot derselben zu erklären, aus dem Verbote die Unsittlichkeit derselben ableitet. Zudem stellt er äußere und innere Handlungen unter dasselbe Richtmaß, d. h. er identificirt Legalität und Moralität; als ob nicht legale Handlungen sittlich tadelnswerth, und illegale Handlungen wegen Mangel gewisser Bedingungen der Zurechnungsfähigkeit entschuldbar und vom Charakter der Immoralität frei sein könnten. In einen Irrthum entgegengesetzter Art — fährt Guarini fort — verfällt Ch. Wolff, welcher den moralischen Charakter der menschlichen Handlungen einzig durch deren von Gott beabsichtigte Finalursachen bedingt sein läßt. Diese causae finales sind aber nach Wolff nichts Anderes, als Erhaltung des Daseins und Lebens durch naturgemäßen Gebrauch der Leibesglieder und Seelenkräfte; zuwider dem Ausspruche des heiligen Augustinus, daß es bisweilen besser sei: Deo dilecto emori quam contemto vivere. Denn: Omnium

---

[1]) Esse morale in actu voluntatis — bemerkt Suarez *(1, 2. tract. 2, disp. 1, sect. 2)* praeter entitatem et substantiam ejus nil addit, nisi modum cujusdam emanationis, seu cujusdam dependentiae a ratione advertente et a voluntate libere operante.... Posito illo modo operandi in actu voluntatis, impossibile est quin actus sit moralis; et non posito illo modo, impossibile est, esse moralem. Ergo per illum constituitur in esse morali. Rursus, posito in voluntate illo modo emanationis, consequuntur proprietates morales actus moralis, ut sic (scil. praescindendo a bonitate vel malitia ipsius); et augentur vel minuuntur in ordine ad illum modum: quia ceteris paribus actus est eo laudabilior, vel vituberabilior, quo fit cum majore libertate vel advertentia. Et hinc est illud axioma: Peccatum in tantum est peccatum, in quantum est voluntarium, quod intelligendum est de voluntario et libero rationali. Ergo signum est, et actum moralem formaliter consummari per illum modum operandi; nam rei proprietates manifestant essentiam. *Ibid. n. 15.*

[2]) Vgl. Bd. I, S. 283. 284.

bonorum vel animi vel corporis nihil sibi virtus omnino praeponit. Wolff übersieht, daß das bonum morale vom bonum naturae als etwas specifisch Anderes unterschieden werden müsse, indem bei demselben etwas Besonderes in Betracht kommt, welches beim bonum naturae als solchem nicht statthaben muß, nämlich die Convenienz mit der rationalen Natur, sofern diese nämlich im Unterschiede von der Natur im Allgemeinen als eine freithätig wirkende zu bestimmen ist. Allerdings kann auch — wie Suarez [1]) hervorzuheben nicht unterlassen hat — das dem natürlichen Begehren des Menschen entsprechende Gute als bonum honestum bezeichnet werden, und constituirt eine species honesti neben jener anderen, welche das freithätige sittliche Verhalten des Menschen betrifft. Diese Unterscheidung kommt auch bei Augustinus vor, welcher zugleich auch das gegenseitige Rangverhältniß beider andeutet, wenn er die Seelenkräfte als bona media, die Tugenden aber als bona maxima bezeichnet, weil sich nämlich die Tugenden nur auf gute Art, die bloßen Vermöglichkeiten zur Tugend aber auch auf schlimme Art gebrauchen lassen. Ungleich verwerflicher, als Wolff's Grundsätze, sind jene Spinoza's und Hobbes', welche ein vom bonum naturale verschiedenes bonum naturae rationalis direct in Abrede stellen. Spinoza hält denjenigen für einen Thoren, der jene angenehmen Genüsse, durch welche man weder sich noch Anderen Schaden zufügt, verpönen wollte; im Gegentheile, je mehr sich der Mensch in verständigen Genüssen erquicke und erfreue, desto vollkommener sei er, desto mehr habe er an der göttlichen Natur Theil. Hobbes meint, an Weib und Habe des Nächsten im Gedanken sich ergötzen, ohne die Absicht ihn dessen zu berauben, sei keine Versündigung gegen das Verbot der Begierlichkeit, sondern etwas ganz Natürliches und Menschliches.

Wenn Guarini Pufendorf's Ansicht über das Sittliche als eine zu äußerliche vom Standpuncte der Suarez'schen Lehre zu widerlegen sucht, so erscheint diese den strengen Thomisten selber noch zu äußerlich. Die Salmanticenser [2]) tadeln, daß nach Vasquez, Salas, Suarez das Sittlichsein der Handlungen bloß eine denominatio extrinseca sein soll [3]).

---

[1]) Metaph., disput. 10, sect. 2, n. 11.

[2]) Tom. III, Tract. 11, disp. 1.

[3]) Convenientia illa, quam bonum honestum dicit ad naturam rationalem, praeter rei entitatem vel moralem explicatam nihil addit in ipso objecto. *Suarez, 1. 2. tract. 3, disp. 2, sect. 2.* — Convenientia autem haec connotat in homine aliquam naturalem inclinationem ad capacitatem, seu conjunctionem

Einer aus den hiefür geltend gemachten Gründen wird davon hergenommen, daß die moralitas in objectis etwas Aeußerliches sei d. i. auf diese Objecte bezüglichen Handlungen nur per denominationem extrinsecam die Bezeichnung moralischer Handlungen zu wege bringe [1]); also müsse auch die moralitas in actibus etwas Aeußerliches sein. Wäre auch der Vordersatz richtig, so könnte man dennoch den daraus gezogenen Schluß nicht billigen; die Handlung wird nicht unmittelbar vermöge des Objectes, sondern vermöge ihrer Beziehung auf das Object moralisch genannt; diese Beziehung aber ist etwas Innerliches d. i. was in einer bestimmten Handlung als dieser bestimmten Handlung liegt und die Form derselben constituirt. Suarez behauptet nun freilich, das Freisein sei jene Form, und die Bezeichnung „moralisch" eine mit dem Freisein gegebene extrinseca denominatio der Handlung. Dieß ist aber schon aus dem Grunde falsch, weil die Denomination „moralisch" doch von einer moralischen Form hergenommen sein müßte, die Freiheit aber keine moralische Form ist, sondern zur physischen d. i. natürlichen Ordnung gehört; daher das Freisein etwas ganz anderes als das Moralisch-sein ist, mit dem Einen ist nicht auch schon das Andere gegeben. Uebrigens ist Suarez (gleichwie auch Vasquez, Salas, Molina, Becanus) nicht gewilligt, das Freisein als eine der Handlung intrinsece eigene Beschaffenheit anzusehen; es sei nur denominativ von der Willenspotenz auf den Willensact übertragen. Als ob nicht der Act in einer inneren Beziehung zu seinem wirkenden Principe stehen müßte, und wesentlich von demselben abhienge!

So viel über Suarez' Lehre von den Acten des Willens. Aus fortgesetzten Willensacten entspringen Willensstimmungen, die ihrerseits wieder wirksam auf die Willensbethätigungen Einfluß nehmen, indem sie die Kraft des Willens oder rationalen Strebevermögens mehren und solcher Art die Strebethätigkeit unterstützen und erleichtern [2]). Hier böten sich nun sofort

---

cum illo objecto, seu (quod idem est) dicit denominationem aliquo modo extrinsecam consurgentem ex coexistentia plurium rerum. *Ibid.*

[1]) Constat exemplis: Restituere alienum est per se bonum; quae honestas non fundatur in sola physica entitate vel perfectione. Nam esse propriam rem vel alienam, est proprietas moralis, non physica, et in illa fundatur praedicta honestas. Idem est de hac denominatione, quod res sit praecepta sive jussa a superiore etc. *L. c., n. 14.*

[2]) Relinquitur ergo, non posse habitum juvare et facilitare potentiam ad actum, nisi augendo virtutem per se effectivam talis actus. Non auget autem

gleich mancherlei Streitfragen allgemeiner Art dar, welche von Verschiedenen verschieden beantwortet werden; so z. B. die Frage, ob die Habitus bloß von der durch die Acte disponirten Potenz, wie Durand meint, oder von Potenz und Act zugleich, wie Arriaga annimmt, oder bloß von den Acten causirt werde, wie beide Suarez, Vasquez, Poncius behaupten? Ob die Habitus bloß bloß efficienter, wie Suarez lehrt, oder bloß per modum causae formalis, wie Poncius sagt, oder efficienter und formaliter zugleich zur Handlung concurriren, wie Arriaga lehrt; oder nur dispositiv, wie Hurtado behauptet? Wir übergehen indeß diese und ähnliche Fragen [1]), und wenden uns den verschiedenen von Suarez gegebenen Eintheilungen der Habitus zu. Es gibt nicht bloß Habitus des Willens, sondern auch der übrigen, am rationalen Leben participirenden Kräfte im Menschen; nur den locomotiven Potenzen sind sie abzusprechen, da die Habitus bloß auf Hervorbringung von actibus elicitis, nicht aber von actibus imperatis abzwecken. Es gibt also Habitus des Intellectes [2]), des Willens

---

ipsam virtutem potentiae quasi intendendo illam, quia potentia in se est indivisibilis, et intrinsece intendi vel augeri non potest: imo si talis intensio esset possibilis, non esset necessarius alius actus, sicut virtutes per se infusae quae participant quemdam modum potentiae, quia intensionem recipere possunt, per eandem recipiunt augmentum virtutis et consequenter facilitatem ad priores actus. Potentiae autem animae non possunt hoc modo augeri ut constat; ergo habitus auget per se virtutem effectivam actus per additionem seu multiplicationem virtutis, quia nimirum ipsemet actuat potentiam ut virtus influens per se in actum. Et ex hoc discursu multa alia argumenta confici possunt, partim ex inductione, partim ex formali effectu ipsius habitus, partim ex proportione inter potentiam et habitum, tam inter se quam respectu actus; nam in ordine ad actum utrumque comparatur ut actus primus, inter se vero ut perfectio et perfectibile; habitus ergo perficit potentiam secundum habitudinem quam habet ad actum suum, magis inclinando illam, et aliquam virtutem agendi praestando. *Metaph., disp. 44, sect. 5, n. 10.*

[1]) Vgl. über dieselben: Mlodzianowski, de anima, p. 139 ff.

[2]) Compton (Philos. univ. p. 565) bezeichnet es als eine gegen Suarez u. A. communiter festgestellte Ansicht, daß die intellectuellen Habitus nichts von den dem Intellecte eingedrückten Species Verschiedenes seien: Nec urget quod objicit P. Suarez, requiri hanc facilitatem, non ex parte objecti sed potentiae, species autem sunt vicariae objecti. Respondetur enim, ab eo, quod procedit ab objecto, possit facilitari imo necessitari potentiam, ut constat in potentia visiva, quae a specie impressa omnino rapitur ad videndum, nec, illa posita, potest non videre. Si quando sit aliqua indifferentia seu indeterminatio ex parte intel-

und des sinnlichen Begehrens, welche letzteren, soweit sie durch den Willen beherrscht werden, mit den Willenshabitus das Genus der moralischen Habitus constituiren. Unter einem anderen Gesichtspuncte lassen sich die Habitus in Tüchtigkeiten (virtutes) und Gebrechen (vitia) abtheilen, und beide dieser Arten von Habitus lassen sich im weiteren oder engeren Sinne d. i. ohne oder mit specifischer Beziehung auf moralische Vollkommenheit und Unvollkommenheit nehmen. Obwohl die intellectuellen Tugenden in genere entis über den moralischen Tugenden stehen, so stehen sie doch in genere moris unter den letzteren; denn sie machen den Menschen nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise gut, und können unsittlichen Zwecken dienen, was bei moralischen Tugenden unmöglich ist. Die intellectuellen Tugenden sind: Verstand, Weisheit, Wissenschaft, Klugheit und Fertigkeit (ars). Die beiden letzteren sind eigentlichst praktische Tugenden, unter welchen die Klugheit als recta ratio agibilium seu internarum electionum in nächster Beziehung zu den moralischen Tugenden steht. Duns Scotus und die Nominalisten behaupten, daß die Klugheit ohne moralische Tugenden bestehen könne; Thomas Aquinas und seine Schüler behaupten das Gegentheil, welches ungleich richtiger ist, indem die Versündigungen gegen die moralischen Tugenden doch augenscheinlich aus einer schlechten Wahl, also aus einer Untugend des Verstandes, aus Unklugheit hervorgehen; zudem stumpft sich die Prudenz durch unmoralische Uebungen und Gewohnheiten immer mehr ab, zum offenkundigen Beweise, daß die moralischen Tugenden mit der Klugheit auf's Genaueste zusammenhängen. Eben so ist es verfehlt, wenn die Nominalisten mit Duns Scotus den engen Zusammenhang der moralischen Tugenden unter einander läugnen wollen; ihre Beweisgründe erhärten nur soviel, daß, was eigentlich ohnehin Niemand läugnet, jede einzelne moralische Tugend in unvollkommenerer Weise ohne die übrigen vorhanden sein könne, gleichwie auch die Klugheit auf unvollkommene Weise ohne die moralischen Tugenden bestehen kann. Die moralischen Tugenden können quoad essentiam et substantiam vorhanden sein, ohne daß die Charitas vorhanden wäre; wenn Thomas Aquinas, Augustinus und andere Väter solchen Habitualitäten den Namen Tugend absprechen, so will damit bloß gesagt sein, daß ihre Bethätigungen an sich

---

lectus ad assentiendum, tollitur per imperium voluntatis, ut diximus. Haec autem coordinatio specierum nihil aliud est praeter ipsam earum entitatem, quae excitatae concurrunt effective ad actum, et quo clariores sunt, et perfectiores, eo actus efficiunt intentiores et praestantiores circa eadem objecta.

und ohne die Charitas zur Erlangung des übernatürlichen Zweckes nicht zu verhelfen vermögen. Die Charitas unterscheidet sich jedoch, wie die beiden übrigen theologischen Tugenden von den moralischen und intellectuellen Tugenden grundwesentlich dadurch, daß sie nicht ein habitus acquisitus, sondern ein habitus infusus ist, über dessen Bedeutung für das sittliche Tugendstreben und Verhältniß zu den übrigen Tugenden des sittlichen Lebens im vorletzten Abschnitte dieses Buches die Rede sein wird.

---

## Zehntes Capitel.

### Suarez' Lehre vom menschlichen Erkennen in ihrem Verhältniße zu den späteren Entwickelungen auf dem Gebiete der Erkenntnißtheorie.

Suarez unterscheidet, wie aus dem vorigen Abschnitte zu entnehmen, mit allen übrigen Scholastikern zwischen sinnlichem und intellectuellem, ferner zwischen theoretischem und praktischem Erkennen. Das theoretische Erkennen ist selber Zweck, das praktische Erkennen aber zweckt auf eine Hervorbringung des Willens oder auf ein mittelst der Willensthätigkeit zu erstrebendes Gut ab [1]). Das speculative Erkennen geht auf das Allgemeine, Ewige und Nothwendige, auf das Wahre als solches; das praktische Erkennen aber auf das Besondere, Einzelne, Zufällige, soweit es Gegenstand einer Verrichtung oder Ziel einer Thätigkeit, also etwas Gutes ist. Der theoretische und praktische Verstand sind eine und dieselbe Potenz, also nicht sachlich, sondern bloß begreiflich von einander unterschieden; die Thätigkeiten des praktischen Intellectes sind nur eine Continuation der Thätigkeiten des theoretischen Intellectes in Bezug auf das beiden gemeinsame Thätigkeitsobject, das Intelligible nämlich. Der dem Intellecte eignende habitus principiorum operandi heißt die Synderesis. Das oberste dieser principia agendi lautet: Bonum sequendum, malum vero vitandum est.

Die Erkenntnißlehre hat es vornehmlich mit dem theoretischen Intellecte zu thun, dessen Ziel und objectum formale das Wahre ist. Das vom menschlichen Verstande gesuchte Wahre besteht in der Uebereinstimmung des Urtheiles über eine Sache mit dem, was sie an sich ist; also in der Conformität des erkennenden Verstandes mit der erkannten Sache. Dem-

---

[1]) De anima, IV, c. 9.

gemäß ist es zu wenig, mit Durand (dem auch Vasquez folgte) die Wahrheit bloß in die Uebereinstimmung der Vorstellung oder des Gedankens mit dem Dinge als wirklichem zu setzen. Wie wenn das Ding als wirkliches gar nicht existirte oder niemals existiren wird? Ein solches Ding könnte nach Durand's Definition der Erkenntniß selbst von Gott nicht wahrhaft erkannt werden. Eben so paßt die Selbstanschauung Gottes nicht unter den Durand'schen Begriff des Erkennens; indem sie doch gewiß mehr und etwas anderes, als eine bloße Uebereinstimmung der Vorstellung Gottes von sich mit seinem Wesen ist. Durand ist nicht consequent, wenn er, die Conformität des Verstandes mit dem Objecte läugnend, deßungeachtet noch an einer Conformität von etwas im erkennenden Subjecte Befindlichem mit dem Objecte der Erkenntniß reden will. Was soll denn außer der Form des informirten Intellectes noch im erkennenden Menschen sein, oder wie soll der Gegenstand anders, als mittelst dieser Form im Erkennenden sein [1])? Also kann nur diese und nichts Anderes das dem Gegenstande der Erkenntniß Conforme sein. Obgleich nun das Wahrsein eigentlichst den Urtheilen des Verstandes beigelegt wird, so muß doch, wie im Besonderen Silvester von Ferrara, Capreolus, Soncinas, Aegydius, Fonseca urgiren, anerkannt werden, daß auch bereits bei der simplex apprehensio vom Wahrsein als metaphysischer Eigenschaft derselben die Rede sein könne. Denn sonst müßte man dem über die Nothwendigkeit eines Componere und Dividere erhabenen Verstande Gottes und der Engel das Vermögen der Wahrheit absprechen; und eben

[1]) Res ut cognita vel ut representata, quando vere cognoscitur et repraesentatur, non habet aliud esse objectivum praeter illud quod in se habet; quod solum dicitur actu esse objectum tali cognitioni per denominationem extrinsecam a cognitione, quae terminatur ad ipsum, sicut res visa in esse objectivo respectu visus, si sumatur in aptitudine seu in actu primo, nihil aliud dicit praeter ipsum esse coloratum aut lucidum, quod in se res habet. Si autem sumatur ut actu visa, nihil addit nisi denominationem extrinsecam a visione; ergo nulla est ibi conformitas objecti ad rem, seu illa est potius omnimoda identitas. Si autem sumatur objectum, ut denominatum a cognitione seu forma repraesentante ipsum, sic de formali includit formam denominantem ipsum. Unde objectum sic sumptum ut cognitum vel repraesentatum non potest alia ratione dici conforme sibi in esse reali, nisi quia ipsa forma, quae cognoscitur vel repraesentatur, habet immediatam conformitatem cum re cognita, vel repraesentata; ergo in hoc consistit primo ac per se veritas cognitionis. *Metaph., disp.* 7, *sect. 1, n. 4.*

so auch der auf einfache Wahrnehmung gegründeten sinnlichen Erkenntniß. Der Grund aber, weßhalb specifisch der urtheilenden Thätigkeit des Verstandes das Wahrsein als Eigenschaft vindicirt wird, ist, weil der Verstand im Urtheile sich verdeutlichet, daß irgend etwas sich wirklich so verhalte, wie es in der apprehensio simplex aufgefaßt worden ist. Demnach kann auch nur in Hinsicht auf die Functionen des urtheilenden Verstandes von Falschheit und Irrthum im Erkennen die Rede sein; keineswegs aber in Hinsicht auf die simplex apprehensio. Denn da stellt sich das Dilemma ein: Entweder repräsentirt die simplex apprehensio den apprehendirten Gegenstand, oder nicht; repräsentirt sie ihn nicht, so hat sie gar keine Beziehung auf ihn, und kann mit Beziehung auf ihn weder wahr noch falsch genannt werden; repräsentirt sie ihn aber, so ist sie eo ipso ihm conform [1]).

Es gibt — bemerkt Suarez [2]) — eine doppelte apprehensio simplex, eine sinnliche und eine intellectuelle. Jede derselben ist von dem Urtheile begleitet, daß die Sache wirklich das sei, als was sie erkannt werde; jedoch kann das mit der bloß sinnlichen Apperception verbundene Urtheil nur uneigentlich so genannt werden, indem das Componere und Dividere das Vermögen der sensitiven Potenzen schlechthin übersteigt. Da nun Wahrsein und Falschsein vom richtigen oder unrichtigen Urtheilen abhängt, so ist die Möglichkeit des Irrens aus dem Bereiche der sinn-

[1]) Dices, posse hujusmodi actum repraesentare rem, non tamen sicut est; et ideo posse respectu objecti sui esse falsum. Respondetur, in simplici actu seu repraesentatione involvi repugnantiam; quia in hoc modo repraesentandi non attribuitur una res alteri, neque unus conceptus objectivus alteri, sed simpliciter res aliqua repraesentatur; ergo vel repraesentatur sicut est, vel non est illa quae repraesentatur, et consequenter repugnat esse objectum, et non repraesentari sicut est. Sicut imago sensibilis simpliciter repraesentans personam aliquam oportet ut repraesentet illam, sicut est vel si in aliquo non repraesentet illam sicut est, in illo non est imago ejus, et ideo non potest dici falsa imago proprie loquendo, sed imperfecta aut diminuta vel non imago. Unde quando appellamus aliquam falsam imaginem, falsitas revera existit in attributione vel compositione nostra, quia scil. attribuimus talem imaginem ei, quem non repraesentat, existimantes esse imaginem ejus et ita illa falsitas solum est objective in intellectu, seu denominative ab actu intellectus, eodem ergo modo censendum est de simplicibus conceptibus seu actibus cognoscendi, qui ita se habent, sicut simplices imagines. *Metaph., disp. 9, sect. 1, n. 15.*

[2]) De anima, III, 6.

lichen Wahrnehmung nicht ausgeschlossen [1]). Es kann nämlich ein durch die Indisposition des Wahrnehmungsorganes gefälschter Eindruck eine Täuschung über die wahre Beschaffenheit des wahrgenommenen Objectes hervorgebracht werden; so kommt z. B. einem Kranken ein auf die Zunge gelegter süßer Gegenstand bitter vor. Indeß sind in Hinsicht auf die sensibilia propria d. i. auf die jedem besonderen Sinne specifisch angemessenen Objecte nicht so leicht Täuschungen möglich, eher und häufiger in Beziehung auf die sensibilia communia, deren Suarez mit Aristoteles sechs aufzählt: Magnitudo, distantia, figura, quies, motus, numerus. Sind alle Bedingungen einer richtigen Sinneswahrnehmung vorhanden, so wird niemals eine Sinnestäuschung stattfinden, weder in Bezug auf die sensibilia propria, noch hinsichtlich der sensibilia communia.

Eben den Apperceptionen jener sensibilia communia aber sprachen die Cartesianer die objective Wahrheit ab; und da dieselben nebst Materie und Geist nach einem bekannten Cartesischen Spruche [2]) die alleinzigen Principien der Dinge sind, so bleiben einzig Geistigkeit und Körperlichkeit als objectiv wahrer Inhalt aller apprehensiones simplices übrig. Malebranche ergeht sich in einer ausführlichen Darlegung aller jener Täuschungen, welchen das gemeine Bewußtsein in Hinsicht auf die Apperception der communia sensibilia unterliege [3]). Es ist gar nicht Bestimmung der Sinne — behauptet Malebranche — uns zu lehren, wie die Dinge an sich beschaffen sind; sie sollen uns nur zur Orientirung im Gebrauche der Dinge dienen. Unser Urtheil über Ausdehnung und Größe der Körper ist rein relativ; wir besitzen keinen absoluten Maßstab für Größe und Kleinheit der Körper, und der von einem Jeden aus uns angenommene Maßstab beruht auf einer individuellen Gewohnheit, über deren Willkür uns das vernünftige Nachdenken aufklärt. Es hängt von der zufälligen Beschaffenheit des Auges ab, daß ein Gegenstand dem Einen größer, dem Anderen kleiner erscheint; wären unsere Körper so klein, wie jene der Infusorien, so würden unseren Augen Ausdehnungen, die wir gegenwärtig leicht übersehen, riesig vorkommen. An sich genommen ist nichts groß und nichts klein; wir können uns das unendlich Kleine nicht

[1]) De anima, III, 10.

[2]) Mens, mensura, quies, motus, positura, figura
Sunt cum materia cunctarum exordia rerum.

[3]) Recherche de la vérité. Liv. I, chap. 9 ff.

vorstellen, während wir uns der sonnenklaren mathematischen Wahrheit der unendlichen Theilbarkeit des Materiellen nicht entziehen können. Unsere Sinneswahrnehmungen von den Figuren der Sinnendinge sind gleichfalls unsicher; die Gestalten der kleinsten Dinge können wir gar nicht deutlich appercipiren, bei den unserem Auge proportionirten Körpern und Flächen bleibt es für uns unentschieden, ob irgend eine Figur kreisrund oder elliptisch gerundet, quadratisch geformt oder nicht quadratisch geformt sei. Die cubische Ausdehnung kann sich auf der Netzhaut unseres Auges nicht correct abbilden, sie muß auf dem Grunde unseres Auges als ein Flächenbild mit verschobenen Linien erscheinen. Der eine und derselbe Thurm erscheint kleiner und näher, wenn er auf einer leeren einförmigen Ebene steht, als wenn der Raum zwischen ihm und dem Beobachter mannigfaltige Abwechslung vermöge der ihn bedeckenden Hügel, Ortschaften, Gärten u. s. w. darbietet. Aus einem ähnlichen Grunde erscheint uns der Mond im Momente seines Aufganges oder Niederganges größer als wenn er hoch am Himmel steht. Eben so täuscht sich das Auge über die Entfernung des Mondes, nach dem bloßen sinnlichen Augenscheine urtheilend müßten wir glauben, daß er uns sehr nahe stehe. Die Gestirne erscheinen uns nicht als sphärische Körper, sondern als Flächen und Kreise. Eben so wenig sind wir vermögend, einzig durch das Mittel der sinnlichen Anschauung über die Schnelligkeit oder Langsamkeit einer Bewegung d. i. Uebertragung eines Körpers von einem Orte an den anderen ein absolutes Urtheil zu fällen. Denn hiezu wäre es nothwendig, nicht bloß die Länge des durchmessenen Raumes, sondern auch jene der abgelaufenen Zeit absolut abschätzen zu können. Dieß ist aber unmöglich; denn die Zeit ist an sich in's Unendliche theilbar, und dem Menschen verstreicht ein Zeitraum von bestimmter Länge schnell oder langsam, je nachdem er eben gestimmt ist. Dem auf einem Schiffe befindlichen Menschen scheint es, als ob das Schiff still stände und die Ufergegenden an ihm vorüberflöhen. Würde der Mensch in den Mars versetzt, so würde es ihm vorkommen, als ob Sonne, Erde, Planeten und Fixsterne sich in 24 bis 25 Stunden um den Mars bewegten, obgleich nur der Mars selber innerhalb dieser Zeit seine Axendrehung vollendet. Unser Urtheil über die Schnelligkeit der Bewegung eines entfernten Körpers ist, soweit es auf den sinnlichen Augenschein sich gründet, von der durch das Auge vermittelten Wahrnehmung der Entfernung abhängig; nun aber ist diese Wahrnehmung Täuschungen ausgesetzt, mithin muß auch das darauf gegründete Urtheil über die Bewegung

falsch sein. Das richtige Urtheil über Location und Entfernung eines Gegenstandes ist vermöge einer natürlichen Geometrie der appercipirenden Seele durch den Winkel bedingt, welchen die zwei von beiden Augen ausgehend und im Gegenstande (d. i. in einem beliebigen Puncte desselben) zusammenstoßend gedachten Linien bilden. Dieser Winkel erleidet aber nur für die in nächsten Distanzen statthabenden Variationen der Entfernung merkbare Abänderungen; je weiter der Gegenstand vom Auge weggerückt wird, in desto minderem Grade nimmt der Winkel ab, und bei Entfernungen, die nach tausenden von Fußen bemessen werden, ändern selbst bedeutende Aenderungen der Distanz gar nichts mehr auf merkliche Weise. Daher kommt es, daß uns Sonne und Mond im Durchkreise der Erde zu stehen scheinen, während sie doch um riesige Strecken weiter von der festen Erdoberfläche abstehen als die Wolken; die Sterne scheinen unserem Auge gleichweit von der Erde entfernt, während doch ihre Distanzen von der Erde so verschieden sind. Ein anderes Mittel, wodurch sich die sinnlich appercipirende Seele den Grad der Entfernung eines auf das Auge einwirkenden Gegenstandes zum Bewußtsein bringt, ist die dem Auge selber fühlbare Vorwärtsschiebung der Krystallinse, zu dem Ende, daß die von einem sehr nahen Gegenstande ausgehenden Strahlen im optischen Nerve, der hinter der Krystallinse liegt, zusammentreffen können. Und in der That gewöhnt sich die Seele nach dem stärkeren oder geringeren Grade der hiezu aufgebotenen Anstrengungen über die größere oder geringere Nähe des Gegenstandes zu urtheilen. Aber diese Function des Auges hat nur in Hinsicht auf Gegenstände statt, welche die nächste Umgebung des Menschen ausmachen; ist ein Gegenstand mehrere hundert Schritte weit entfernt, so ist sie so wenig mehr fühlbar, als wenn die Distanz des Gegenstandes hunderttausend Meilen beträgt. Aehnliches ist über die mit der zunehmenden Entfernung des gesehenen Gegenstandes sich mindernde Größe des im Auge sich abmalenden Bildes zu sagen. Ueberdieß pflegt der Mensch einen Gegenstand nicht schon wegen der Kleinheit des Bildes für entfernter zu halten, als einen anderen Gegenstand, dessen Bild im Auge größer erscheint, weil er weiß, daß es hiebei neben der Entfernung auch noch auf die Größe des Gegenstandes ankommt. Im Gegentheile ereignet es sich, daß er den aufgehenden Mond für größer hält, als den hoch am Himmel stehenden, weil ihm der nach der Erdlänge gemessene Raum von seinem Standorte bis zum Aufgangsorte (aus einem vorhin schon angegebenen Grunde) größer und länger er-

scheint, als jener zwischen seinem Standorte und dem hoch am Himmel stehenden Monde.

Alle diese ausführlichen Argumentationen Malebranche's erweisen zwar — bemerkt Eusebius Amort [1]) — daß die Sinnendinge auf eine andere Art existiren, als jene ist, in welcher sie uns durch die Sinne repräsentirt werden; sie erweisen aber nicht, daß die durch die Sinne repräsentirten Dinge nicht wirklich existiren; die Existenz derselben wird vielmehr von Malebranche vorausgesetzt oder doch anerkannt, und damit implicite wenigstens so viel zugestanden, daß uns die Sinne über die Existenz der Dinge, über das Vorhandensein von Dingen und Eigenschaften der Dinge außer uns nicht täuschen. Aber auch dieß, daß sie uns wenigstens über die Beschaffenheit oder über den Existenzmodus der Dinge außer uns täuschen und zwar allgemein täuschen, wird von Malebranche indirect wieder zurückgenommen, wenn er die wirklich statthabenden Täuschungen letzlich aus dem Willen des Menschen erklärt d. i. aus der Vorschnelligkeit im Urtheil. Kann aber Malebranche beweisen, daß es für den menschlichen Willen unabweisbares Verhängniß ist, zu vorschnellen Urtheilen gedrängt zu werden? Wagt er zu behaupten, daß selbst nur der einfältigste Mensch genöthigt sei, die Sonne für eine flache Scheibe mit einem Durchmesser von einem Fuß Länge zu halten?

Amort besteht vornehmlich darauf, daß Malebranche anerkenne oder seinen Principien gemäß anerkennen müsse, die sinnliche Wahrnehmung der Ausdehnung habe objective Realität. Damit ist von selbst schon die objective Wahrheit der übrigen sensibilia gegeben: der Figur, der Größe, der Bewegung u. s. w., wenn auch das Wie des Gestaltetseins, das Maaß der Größe, der Schnelligkeitsgrad der Bewegung in speciellen Fällen unrichtig gefaßt würden.

Die objective Wahrheit der Idee der Ausdehnung — sagt Balmes [2]) — stützt sich auf die Objectivität der von uns sinnlich wahrgenommenen Multiplicität und Continuität, welche beide zusammen die Ausdehnung im Raume constituiren. Das Vorhandensein von Multiplicität und Continuität an etwas außer uns Befindlichem läugnen wollen, geht nicht an; die Objectivität der durch Gesicht und Gefühl empfangenen hierauf bezüglichen Eindrücke läßt sich nicht abläugnen. Denn es steht nicht in unserem

---

[1]) Philos. Polling. p. 537. 538.

[2]) Fund. d. Phil., Buch II, S. 43 ff.; vgl. Elem. d. Phil., Abschn. I, Kap. 11.

Belieben, diese Eindrücke zu erzeugen oder verschwinden zu machen; sie drängen sich uns ungesucht auf und deuten durch sich selbst auf eine von uns verschiedene Ursache ihrer Entstehung in uns hin. In der Ausdehnung ist eigentlich die einzige Sensation, welche wir nothwendig auf das Aeußere übertragen müssen [1]); denn während alle übrigen Sensationen sich auf das Aeußere nur, wie die Wirkung auf die Ursache, beziehen, bezieht sich die Wahrnehmung der Ausdehnung auf das äußere Ausgedehnte, wie die Copie auf das Original. Im Grunde ist es ungenau — fügt Balmes bei — zu sagen, daß die Ausdehnung durch die Sensation dargestellt werde; die Ausdehnung ist vielmehr der Rahmen, in welchen gefaßt das durch Auge und Tastsinn Wahrgenommene erscheint. Eben darum ist sie aber auch die einzige Qualität am Wahrgenommenen, welche für objectiv real gelten kann und muß, während jede Sensation d. i. jede andere sinnliche Apperception schon deßhalb, weil sie eben Sensation ist, nur ein dem sensitiven Wesen inhärirendes Phänomen, eine Thatsache des Bewußtseins sein kann. Eine solche Apperception für eine Verähnlichung der erkennenden Potenz mit dem erkannten Gegenstande halten, hieße dem Gesehenen, Gehörten u. s. w. die Fähigkeiten des Sehens, Hörens u. s. w. beilegen. Nicht um Verähnlichung der wahrnehmenden Seele mit dem Gegenstande, sondern um Repräsentation des Gegenstandes im Bewußtsein handelt es sich bei der Sensation; und auch da wird man noch unterscheiden zwischen Eindrücken, die ihrer Natur nach repräsentativ sind, und anderen, welche dieß nicht sind. Eine Geruchs- oder Geschmacksempfindung läßt sich gegebenen Falles aus einer gewissen momentanen oder habituellen Disposition des Körpers erklären; auch gewisse Gefühlsempfindungen: Hitze, Frost können rein subjectiver Natur sein; vorzugsweise repräsentativer Sinn ist einzig nur das Gesicht, dessen Apperceptionen sich der Mensch am allerwenigsten ausreden läßt, wie denn auch Hallucinationen des Gesichtes bei normalem Gesundheitszustande kaum vorkommen.

Aehnlich, wie Balmes, erklärt auch Liberatore [2]), daß es sich bei der Empfindung nur um Präsentation des Gegenstandes handle, dazu reiche die unmittelbare oder mittelbare Einwirkung des Gegenstandes auf die

---

[1]) Vgl. Fund. d. Philos., Buch II, Kap. 9, S. 46 ff. Das citirte Kapitel ist als Muster einer lebensvollen und anschaulichen, wir möchten sagen, poetisch gehobenen Darstellung seines Gegenstandes lesenswerth. Man wird bei Balmes nicht selten durch Stellen ähnlicher Art überrascht.

[2]) Metaph. spec. p. 117.

Sinnesorgane aus. Die Beziehung d. i. die explicite Beziehung des empfangenen Eindruckes auf einen äußeren Gegenstand ist beim Menschen nicht mehr Sache der Empfindung, sondern des Urtheiles. Eine implicite Beziehung auf den einwirkenden Gegenstand ist aber bereits auch schon in der Sensation als Perception enthalten; Sensationen und Perceptionen, durch welche nichts empfunden und percipirt würde, sind Einfälle ungesunden Widersinnes. Also gibt es ein sinnliches Erkennen, obschon dieses für sich noch kein klares und deutliches Erkennen ist, indem Klarheit und Deutlichkeit desselben aus dem urtheilenden Verstande kommt [1]). Diese Bemerkung ist gegen Rosmini's Schüler gekehrt, welche den Sensationen den Charakter eines Erkennens absprechen; wie denn auch Rosmini selber sich polemisch gegen Locke ergeht, welcher die Sinne für Quellen der Erkenntniß ausgebe, ein Extrem, entgegengesetzt jenem anderen, in das Cartesius verfalle, wenn er die Sinne als Ursachen unserer Irrthümer bezeichne [2]). Die Rosminianer halten ihrem Gegner entgegen, daß man, wenn man der Sensation den Charakter einer Cognition vindiciren wolle, eine Berührung und Vereinigung zwischen Subject und Object annehmen müsse. Liberatore bestreitet dieß [3]), und weicht damit entschieden von Suarez und den übrigen speculativen Scholastikern ab, welche gemeinhin

---

[1]) Judicium enim, quo post sensationem, objectum ut causam ejusdem clare distincteque perspicimus, aut ipsum affirmate extra nos exstare proferimus, ad mentem pertinere sane concedimus. *L. c.*

[2]) Der tiefere Grund der Opposition Rosmini's gegen die von Liberatore vertretene Ansicht ist sein Widerwille gegen das Grundaxiom der scholastisch-aristotelischen Erkenntnißtheorie, daß der Verstand sein Erkennen einzig aus der sinnlichen Erfahrung schöpfe: Il principio: „ogni cognizione umana non ha l'origine che da' soli sensi" va a finire in un dubbio assoluto, universale; che dico io in un dubbio? il dubbio stesso non potrebb' essere senza un principio di ragione independente dai sensi, che si costringesse di dubitare: va a finir dunque nella distruzione piena, assoluta, di qualunque nostra cognizione: non è già solo impossibile che l'uomo sia certo; è impossibile ch' egli dubiti: è impossibile la ragione: l'uomo dunque è spogliato, per questo principio, della sua prerogativa speciale, dell' intelligenza. O convien dunque negare un fatto così luminoso, qual è quello, che l'uomo è un ente ragionevole; o convien rinunzare al funesto principio „ogni cognizione umana viene dai sensi." *Ideologia, P. I, §. 318.*

[3]) Cognoscens non objecto quod perspicit, sed subjecto in quod agit, conjungi debet; quod quidem subjectum in praesenti est ipse animus. Objectum vero non jungi sed praesens fieri oportet, ut circa ipsum versari possit. *Metaph. spec., p. 117.*

das Gegentheil vertreten [1]). Suarez behauptet selbst von den Objecten des Geschmackes und Getastes, daß sie in den ihnen entsprechenden Wahrnehmungspotenzen der Seele sich abbilden; oder daß sie, wie Suarez sich ausdrückt, die Sinne des Geschmackes und Getastes nicht bloß materialiter (wie Vallesius annimmt), sondern per impressionem specierum [2]) intentionalium [3]) immutiren [4]). Object des Getastes oder Gefühles (d. i. des Hautsinnes) sind die qualitates primae der Körper und einige aus diesen Qualitäten resultirende qualitates secundae. Object des Geschmackes sind gewisse qualitates secundae, resultirend aus einer solchen Mischung von primären Qualitäten, in welcher Wärme und Feuchtigkeit vorwiegen; das vornehmste Object dieses Sinnes ist die Wärme. Diejenige Mischung primärer Qualitäten, in welcher das Feuchte durch das Trockene bewältiget wird und die Wärme absolut vorwiegt, erzeugt das Object des Geruchsinnes. Es ist nicht wahrscheinlich, daß der von den riechenden Gegenständen ausströmende Duft, der oft auf große Entfernungen fühlbar wird, unmittelbar und reell das Geruchsorgan berühre; richtiger ist es anzunehmen, daß er gleich dem Schalle vermittelst der species intentionales appercipirt werde. Der Schall scheint eine im schallenden Körper residirende Qualität zu sein. Object des Gesichtes sind das Licht und die durch das Licht beleuchteten Gegenstände; das Licht macht dem Auge auch die Farben der Körper sichtbar, obwohl den Farben schon an sich eine visibilitas inchoativa zukommt, die jedoch bei der Ungenüge des

---

[1]) Unio objecti cognoscibilis cum potentia — sagt Suarez — necessaria est in omni cognitione. Est fere communis omnium Theologorum et Philosophorum, qui in potentiis cognoscitivis ponunt similitudines quasdam objectorum, ut per illas objecta uniantur potentiis, easque vocant species intentionales, species quidem quia sunt formae repraesentantes, intentionales vero, non quia entia realia non sint, sed quia notioni non deserviunt, quae intentio dici solet. *De anima, III, c. 1, n. 4.*

[2]) Species — sagt Suarez — est similitudo rei. *Anima, III, 2.*

[3]) Intentionalis unio cognoscentis cum objecto fit per vicariam objecti speciem. *An. III, 1.* — Diese Species sind nun zwar keine förmlichen Repräsentationen des Objectes *(c. 2, n. 20.)*; aber: quamvis immutatio sit intentionalis, est nihilominus saltem virtualiter assimilativa ipsius potentiae atque organi (n. 33). Durch diese virtuelle Assimilation soll die actuelle d. i. das Erkennen selber (assimilatio cognoscentis ad rem cognitam) vorbereitet werden.

[4]) Hi sensus qualitates extrinsecas sensibilium cognoscunt; ergo recipiunt ab illis similitudines ad cognoscendum. *Anim., III, c. 26., n. 5.*

ihnen adhärenten Lichtes nicht ausreicht, durch sich selber dem Auge sich vernehmbar zu machen. Die Farbe ist eine den Körpern permanent anhaftende Qualität, zu deren Hervorbringung die Elemente durch ihre Qualitäten concurriren; sie resultirt nämlich aus der Durchsichtigkeit der Luft und des Wassers, aus der Leuchtkraft des Feuers, aus der Dunkelheit der Erde. Die zwei einander extrem gegenüberstehenden Farben sind Schwarz und Weiß, zwischen welche die sechs übrigen hineinfallen. Das Licht ist eine unter die Kategorie der accidentalen Qualität gehörige accidentale d. h. nicht substanzielle Form, nicht bloß eine species intentionalis, wie Duns Scotus will. Die Sonne wird nicht etwa mittelst des Lichtes gesehen, sondern vermöge ihrer propria species, und das Licht ist nicht durch sich selbst, sondern vermittelst seiner species vicaria sichtbar.

Die Cartesianer wollen von den sensiblen Species nichts wissen. Dieselben sind überflüssig, da zum Gewahrwerden der Sinnendinge einfach eine Nervenerschütterung ausreicht. Je nachdem nun der Sehnerv, Hörnerv, Geruchsnerv u. s. w. erschüttert wird, hat die im Gehirne, dem Centrum der Nervenverbindung befindliche Seele eine Gesichts-, Gehörs- oder Geruchsapperception. Wenn man beliebige Laute zu fixen Zeichen gewisser Vorstellungen machen kann, warum sollte der Schöpfer der Natur nicht auch gewisse Arten von Nervenerschütterungen zu ständigen Zeichen gewisser Arten sensibler Objecte haben machen können? Das Licht ist nichts Anderes, als eine den Sehnerv berührende Agitation einer feinen ätherischen Materie; der Schall eine an den Gehörnerv schlagende Erschütterung der Luft u. s. w. Daraus erhellt auch, wie sehr die Aristoteliker im Irrthum seien, wenn sie Licht, Farbe, Ton u. s. w. für Qualitäten der Dinge halten. Die späteren Scholastiker gingen natürlich von diesen Meinungen ihrer Vorgänger ab. Die Farbe — sagt Mangold [1]) — ist keine inhärirenden Qualität der Körper, sondern eine Modification des Lichtes. Wäre die Farbe eine Qualität des Körpers, so müßte z. B. der Schnee auch unter der Loupe als weißer Körper erscheinen; statt dessen zeigt er sich aber da als ein Aggregat von halbdurchsichtigen und insofern fast farblosen Krystallen. Die Lehre der älteren Scholastiker, daß das Licht ein accidens absolutum sei — fährt Mangold weiter — geht mit den seither entdeckten Thatsachen und Gesetzen der Reflexion und Refraction des Lichtes

---

[1]) Philos. Rat. et Exper., II, S. 477.

nicht zusammen [1]). Und angenommen, daß sie mit diesen Thatsachen und Gesetzen sich vereinbaren ließe, so müßte überdieß doch auch gezeigt werden können, wie dieselben aus der Natur jenes accidens absolutum folgen, indem es ja doch gewiß nicht genug ist, zu sagen, es sei nun eben einmal so und liege in der Natur jenes Accidens, daß es sich so verhalte.

Die Wahrnehmung, daß Beobachtung, Experiment und Analyse der Naturerscheinungen zu Ergebnissen führen, welche die Sinnendinge ganz anders erscheinen lassen, als es die gewöhnliche Vorstellungsweise ahnt, leistete dem Eindringen eines platonischen Elementes in die Erkenntnißtheorie Vorschub, und that der scholastisch-peripatetischen Lehre von der untrüglichen Wahrheit der Sinneserkenntniß Abbruch. Freilich übersah man hiebei, daß die Berichtigung der gewöhnlichen Vorstellungsweise von sinnefälligen Phänomen eben nur eine rationelle Verständigung über den Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung sei, und daß aus der Nothwendigkeit, die gewöhnliche Vorstellungsweise durch die Mittel detaillirter Untersuchung zu rectificiren, nicht auf die Trüglichkeit der Sinne geschlossen werden könne. Dieß Letztere wollte man denn eigentlich auch nicht behaupten, und konnte es nicht wollen, indem man ja sonst der gesammten Erfahrungserkenntniß den Boden entzogen hätte; wohl aber betonte man in der neueren spiritualistischen Philosophie mit größerer Entschiedenheit, als in der scholastischen, daß die sinnliche Apperception der Sinnendinge für sich allein nur eine dunkle und undeutliche Erkenntniß der Natur und ihrer Erscheinungen gewähren, und daß sie erst durch ratiocinative Analyse zu einer klaren und deutlichen Verstandeserkenntniß erhoben werden können. Gewisser Maßen für eine Vermittelung und Verschmelzung der platonisch-scholastischen und aristotelisch-scholastischen Ansicht wird man es halten müssen, wenn Wolff [2]) unter Zurückweisung auf Leibnitz, und unter rühmender Hervorbringung der Logik des Capuziners Valerianus Magnus [3]) drei Grade der Erkenntniß unter-

---

[1]) L. c., p. 470 ff.

[2]) Psychologia empirica, §. 76.

[3]) Valerianus ein Mailänder aus dem Geschlechte der Grafen von Magni, als Lehrer der Philosophie und Theologie, als Prediger und Missionär unter den Seinigen ausgezeichnet, auch mit Höfen verkehrend und mit diplomatischen Sendungen betraut, endlich auch General seines Ordens († 1661). Seine Schriften sind zahlreich, aber nicht alle gedruckt. Aus seinen philosophischen Schriften erwähnen wir: De peripatu — De syllogismo demonstrativo — De ente rationis et de ejus distinctione ab ente reali — De propositionibus per se notis — Axiomata ex motu ad universam philosophicam — Tract. de ente non facto — De ente non

scheidet: die dunkle, die confuse (d. i. zwar klare aber nicht distincte) und deutliche Erkenntniß. Schon Euklid habe in der sinnlichen Anschauung als solcher drei Grade unterschieden; Valerianus Magnus habe sie auf das Erkennen im Allgemeinen übertragen, Cartesius die Benennungen derselben, Leibnitz aber, der Valerian hochstellte, auch die mit den Benennungen von Valerian verbundenen Begriffe sich angeeignet. Leibnitz [1]) weist die cognitio confusa den besonderen Sinnen zu, die cognitio distincta vindicirt er specifisch denjenigen Erkenntnissen, welche die sensibilia communia zum Objecte haben, so wie die Apperceptionen der Vorgänge in der inneren Gemüthswelt [2]). Die distincte Vorstellung faßt verschiedene klare Vorstellungen in sich, deren jede abermals zu einer distincten Vorstellung sich erheben läßt. Geschieht dieß, so hat man eine adäquate Vorstellung erlangt; es wird sich aber kaum Ein vollkommenes Beispiel einer solchen Vorstellung anführen lassen. Ueberhaupt müssen wir auf eine vollkommene Erkenntniß der Natur verzichten, und uns mit demjenigen begnügen, was sich unter Beiziehung mathematischer und metaphysischer Wahrheiten aus Naturbeobachtung und Naturforschung als Resultat gewinnen läßt [3]). Unser sinnliches Erkennen ist wahr; jede Empfindung ist Perception einer Wahrheit. Wahrheit ist Uebereinstimmung der Sätze, die wir bilden, mit den Dingen, auf welche sich die Sätze beziehen. Wenn man sagt, ein Ding sei wahr, so heißt dieß, der Satz ist wahr, welcher die actuelle, oder wenigstens mögliche

---

facto, ut est lux mentium — De ente non facto se multiplicante — De arte aeterna — De ratione communi entibus ut factis — De ente immotivo — De ratione communi entibus motivis — De systegmate creato — De gradibus entitatis — De possibilitate vacui — De incorruptibilitate aquae — De atheismo Aristotelis. Alle diese Abhandlungen erschienen gesammelt zu Wien, 1643.

[1]) Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Opp., p. 79 ff.

[2]) Quoniam perceptiones confusae ad facultatis cognoscendi partem inferiorem spectant, sensum nempe atque imaginationem, intellectus purus est, si a sensu atque imaginatione liber est, et in tantum quidem purus est, in quantum a sensu et imaginatione liber. *Psychol. emp.*, §. *314.*

[3]) Dantur in Physicis demonstrationes v. c. circa motum, gravitatem, vim elasticam, vim magneticam, sonos, corpora coelestia, nonnullos etiam corporis nostri mechanismos et alia; dum scil. mathematica et metaphysica cum observationibus sensibilibus conjunguntur. Etsi autem perfecte noscere non liceat intima naturae, quia sub divisionibus procedunt in infinitum, spes tamen est magis penetrari posse in interiora, uti jam facere coepimus, idque maximo fructu rei oeconomicae et rei medicae fiet. *Leibnitius, ep. ad Bierlingium,* Opp., p. 677.

Existenz des Dinges ausspricht [1]). Daraus geht nun hervor, daß das Wahrsein die Denkbarkeit oder Wirklichkeit eines Dinges ausdrückt; der Begriff der Wahrheit wird somit in das Logistische hinübergespielt, und hiedurch von den speculativen Fundamentalanschauungen der scholastischen Erkenntnißlehre principiell abgegangen. Auf jene Unterscheidung zwischen Denkbarkeit und Wirklichkeit des Dinges bezieht sich Storchenau's Unterscheidung zwischen innerer oder formeller und äußerlicher oder objectiver Wahrheit [2]); die innere Wahrheit ist klar, deutlich, indefectibel [3]), die äußere aber häufig dunkel, zweifelhaft und fallibel. Daher geschieht es denn auch nicht selten — fährt Storchenau fort — daß die besten Logiker und Mathematiker ihren trefflichen Gedanken die schwersten Irrthümer einmengen, wofür Cartesius, Leibnitz und Wolff warnende Beispiele abgeben [4]).

---

[1]) Nouveaux essais, Liv. V, chap. 5.

[2]) Logica, §. 119.

[3]) In diesem Sinne sagt auch Wolff: A ratione nullus proficiscitur error. Beneficio rationis enim perspicimus nexum veritatum universalium. Quare cum veritates universales inter se connectantur, quatenus propositio una in se continet rationem, cur altera sit vera, beneficio rationis intelligimus, cur propositio aliqua vera potius sit quam falsa. Quoniam itaque ratione usus propositionem falsam pro vera habere nequit, a ratione error proficisci minime potest. Qui adeo rationem accussant tanquam seductricem, quasi nos ad perniciosissimos ac gravissimos errores seduceret; terminum in alio prorsus significatu accipiunt, quam quem eidem supra non invito usu loquendi tribuimus. Neque etiam ullibi terminus hic in significatu perverso in Scriptura Sacra occurrit, modo versionem a textu authentico distinguas. Sane *Lutherus* in versione germanica 10 vocabula hebraica et 30 fere graeca per vocabulum Vernunft, quod rationem significat, interpretatur, quae non esse ejusdem significatus facile quis videre valet. *Psychologia empirica, §. 500.*

[4]) Exemplo sit Cartesius. Posito, ut vult, omnem extensionem esse materiam, necesse omnino erit, dari ubique materiam, ubi extendio concipi potest; jam vero, cum impossibile sit, ut extra hunc mundum non concipiatur extensio, extra mundum quoque materia dabitur, atque adeo mundus erit absque limitibus in infinitum extensus. Porro cum quoque ante creationem mundi aliquam extensionem concipere queam, oportet, ut materia jam ante creationem mundi exstiterit; quae cum extensionem eam absque initio concipiam, nec initium habuit, nec creata fuit, unde sequeretur materiam non a Deo factam, sed a se ipsa exstitisse. En veritates internas cum gravissimis erroribus ac falsitatibus objectivis copulatas; ac irrefragabiles, quamdiu in mente dumtaxat considerantur, ut falsae ac absurdae, si ad realem materiae existentiam referantur. Non foret

Das Abweichen vom scholastisch-Thomistischen Begriff des Erkennens und der Wahrheit führte auch zu abweichenden Bestimmungen über das Object des Erkennens. Nicht der äußere Gegenstand, sondern die Idee des Gegenstandes ist nach Malebranche Object des Erkennens; ein Satz, welcher von Leibnitz gebilliget wird, weil er ihm die Mittel bietet, seinen antischolastischen Idealismus zu stützen [1]). Leibnitz anerkennt ferner, daß die Idee von Gott eingeflößt werde; Malebranche's Lehre vom Schauen in Gott besage, richtig verstanden, daß alles Wahre und Gute in unseren Erkenntnissen ein Geschenk und eine Emanation Gottes sei [2]). Man wird hiebei unwillkürlich an die von den Scholastikern bekämpfte Lehre von Gott als intellectus agens der Menschenseelen erinnert [3]). Man erkennt aber auch, wie zufolge der durch Cartesius in die Philosophie eingeführten Isolirung des Geistigen im Menschen, ein anderer Ausweg, als der hier gesuchte, nicht übrig blieb. Ganz anders in der kirchlich-scholastischen Lehre, welche von jener schroffen, unvermittelten Auseinanderhaltung zweier Substanzen im Menschen nichts wußte, daher auch nicht versucht wurde, den lebendigen Wechselbezug zwischen der menschlichen und der sinnlichen Außenwelt in Zweifel zu ziehen. Gerade an ihr, an der gegebenen Sinnen-

---

difficile, complura ejusmodi exempla, si res posceret, huc adducere, praesertim, si decantata illa Leibnitii, Wolfiique principia rationis sufficientis ac indiscernibilium in examen paullo accuratius vocare licebit. *Storchenau, l. c.*

[1]) Si l'Idée était la forme de la pensée, elle naitroit et cesseroit avec les pensées actuelles, qui y repondent; mais en étant l'objet, elle pourra être antérieure et postérieure aux pensées. *Nouveaux essais, Liv. II, chap. 1.*

[2]) Il est donc bon de considerer, que non-seulement dans le systême du P. Malebranche, mais encore dans le mien, Dieu seul est l'objet immediat externe des ames, exerçant sur elles une influence réelle. Et quoique l'Ecole vulgaire semble admettre d'autres influences, par le moyen de certains espèces, qu'elle croit que les objets envôient dans l'ame; elle ne laisse pas de reconnoître que toutes nos perfections sont un don continuel de Dieu, et une participation borné de sa perfection infinie. Ce qui suffit pour juger que ce qu'il y a de vrai et de bon dans nos connoissances, est encore une émanation de la lumière de Dieu; et que c'est dans ce sens qu'on peut dire, que nous voyons les choses en Dieu. *Lettre à Mr. Remoud de Montfort, Opp., p. 737.*

[3]) Daß die Araber etwas ganz Anderes lehrten, als Malebranche, ist unnöthig zu bemerken; bei Malebranche handelt es sich um das Object der geistigen Anschauung, bei Avicenna um die Kraft der geistigen Hervorbringung. Das Tertium comparationis im Vergleiche beider ist nur dieß, daß von Beides etwas außerhalb die Seele verlegt wird, was in der Seele oder im Vermögen der Seele liegt.

welt soll sich der menschliche Gedanke zum Unsichtbaren, Uebernatürlichen, Göttlichen erheben; sie enthält nach Thomas Aquinas die dem menschlichen Erkennen specifisch proportionirten Objecte. Die menschliche Seele ist mit dem Engelgeiste auf gleiche Linie zu stellen — bemerkt Suarez [1]) — es ist demnach gefehlt, wenn Duns Scotus in der Meinung, daß Engelgeist und Menschengeist zu einerlei Species gehören, das Seiende als solches für das specifische Erkenntnißobject der Menschenseele ausgibt. Die menschliche Seele ist als Wesensform des Leibes ihrer Natur nach auf ein Erkennen mittelst der durch die Sinne erhaltenen Bilder angewiesen; also sind die diesen Bildern entsprechenden Objecte die der Menschenseele proportionirten, weil per proprias species erkennbaren Erkenntnißobjecte. Man kann aber, fügt Suarez bei, den menschlichen Intellect an sich und abgesehen von seiner Beziehung zur Sinnlichkeit in's Auge fassen; und dann ist das Seiende in seinem ganzen Umfange als adäquates Object des menschlichen Erkennens zu bezeichen. Denn der Intellect hat das Intelligible zu seinem Objecte; Alles aber, was Entität hat, ist intelligibel, Entität und Intelligibilität involviren sich gegenseitig. Hieran anknüpfend bemerkt Liberatore [2]) mit Grund gegen Gioberti, welcher den Dingen für sich alle Intelligibilität abspricht und dieselbe in Gott hineinverlegt, daß damit den Dingen alle Wesenhaftigkeit aberkannt, und dem Pantheismus Thür und Thor geöffnet werde. Aber auch abgesehen von diesen Consequenzen ist der aus Malebranche geschöpfte Grundgedanke des Gioberti'schen Systems falsch, indem die Idee als solche kein Object der Anschauung ist; denn die Idee anschauen, hieße denn doch nur so viel als: die Anschauung anschauen [3]). Freilich coincidirt bei Malebranche und Gioberti die Anschauung der Idee mit der Anschauung Gottes selber; einzig Gott ist — lehrt Malebranche — Object unserer unmittelbaren Anschauung. Dagegen lehrt Suarez mit allen anderen Scholastikern, daß wir Gott nur aus seinen Wirkungen erkennen, und aus diesen auf seine Existenz und seine Eigenschaften schließen. Gioberti meint, daß diese Art, die Gotteserkenntniß zu begründen, so viel besage, als Gott aus den Geschöpfen

---

[1]) Anim. IV, c. 1 ff.

[2]) Metaph. spec., S. 223.

[3]) De speciebus volunt quidam — bemerkt Suarez — per se ipsas cognosci ... Dico, cognosci ejusmodi species per effectus suos h. e. per actus, in quos influunt; namque ex illis colligimus dari species, et non alio modo. *Anim. IV, c. 5, n. 4.*

erzeugen wollen. Dieser Einwurf beweist nur — erwidert Liberatore — daß sich Gioberti vom Abziehen der Gotteserkenntniß aus der Erkenntniß der Natur einen äußerst rohen Begriff mache. Gioberti stellt sich die Abstraction der Ideen aus der Anschauung der Dinge so vor, als ob von den Dingen gleichsam die Oberfläche abgezogen, und sodann verschiedenartig verarbeitet anderen Gedankenobjecten, im vorliegenden Falle Gott applicirt werde. Das Wahre ist, daß der menschliche Intellect fähig ist, den durch ein Ding in concreto ausgedrückten Gedanken, z. B. jenen der Realität, auch in abstracto für sich in's Auge zu fassen. Er erkennt weiter, daß der Gedanke der Realität für sich betrachtet, weder das Zufälligsein, noch auch das Nothwendigsein in sich schließe, daß aber eine contingente Realität nothwendig die absolute zu ihrer Voraussetzung habe, letztere mithin auch als zureichender Grund der ersteren nothwendig existire. So bildet sich also nach Liberatore und den Scholastikern die Vorstellung von Gott auf ratiocinativem Wege, und es ist überflüßig, eine angeborne Gottesidee anzunehmen d. i. eine Idee von Gott, welche vor aller sinnlichen Erfahrung und unabhängig von derselben entstanden im menschlichen Geiste vorhanden wäre. Ohnehin droht eine solche, als apriorisch vorhanden aufzuweisende Idee mit dem être en general zusammenzufließen, und die Verfechter der angebornen Gottesidee in die Strudel pantheisirender Anschauungen hineinzuziehen [1]). Etwas anderes aber ist es, einen ange-

[1]) Suarez' Ordensgenossen zeigten sich den apriorischen Beweisen für Gottes Dasein sehr abgeneigt (vgl. Bd. I, S. 419 ff.; 427 ff.). Rapin wirft Descartes vor, daß derselbe mehr darauf bedacht gewesen, die Schönheit seines Geistes, als die Existens Gottes zu beweisen. Hardouin findet, daß der Beweis aus der Idee des Unendlichen ein ens in genere an die Stelle des wahrhaften und persönlichen Gottes zu setzen drohe. Malebranche's Gott scheint Hardouin und Dutertre in eine unbestimmte Allgemeinheit zu zerfließen (vgl. Gesch. d. Thom., S. 611). Rapin verweist Angesichts der neueren philosophischen Bestrebungen auf Suarez Leistungen zurück: Parmi cette effroyable multitude d'ecrits, qui s'est formée dans la pouissière de l'ecole de ces derniers siecles, il ne s'est rien composé d'une penetration et d'une capacité plus grande, que la Metaphysique de Suarés Jesuite. Cet ouvrage, qui renferme tout ce que la Scolastique a de subtilité et de force, est une des plus admirables productions des derniers temps. On ne peut assez le conseiller aux jeunes Theologiens, qui par le faux gout d'une methode nouvelle abandonnent la Scolastique, dans leurs disputes, pour devenir Historiens; parcequ'ils ont moins de peine à faire ostentation de leur memoire, qu'à donner des marques de leur jugement. *Reflexions sur la philosophie ancienne et moderne.* Paris, 1676.

bornen Gottessinn, und eine angeborne Nothwendigkeit, Gott zu denken, anzunehmen; und wie ersterer von Gratry nachdrücklichst betont wird, so ist letztere durch die gesammte Erkenntnißtheorie Liberatore's, die keine andere als jene der Scholastiker ist, unabweislich nahe gelegt.

Wie es kein unmittelbares förmliches Erkennen Gottes gibt, so noch weniger ein unmittelbares Erkennen der reinen Geister, die gleichfalls kein Gegenstand der Anschauung sind. Ihre Existenz wird auf rationativem Wege erschlossen, und da nicht einmal als zwingende Wahrheit erkannt [1]), weil ihr Dasein kein nothwendig geforderter Erklärungsgrund der in den Bereich unserer irdischen Erfahrung fallenden Dinge und Objecte ist. Weil ohne Intuition der Engel, können wir keinen derselben mittelst des ihm entsprechenden eigenthümlichen Wesensbegriffes denken, sondern alle insgesammt nur nach gewissen allgemeinen Begriffen, die wir uns von rein geistigen Substanzen bilden, auffassen. Die Scotisten sind hierin mit den Thomisten einverstanden; somit ist der Streit zwischen beiden Schulen, ob wir eine quidditative Erkenntniß der Engel haben oder nicht, ein bloßer Scheinstreit. Eben so wenig ist — fährt Suarez fort — die intellective Menschenseele sich selbst unmittelbares Object der Erkenntniß; denn in diesem Falle müßte sie sich immerfort erkennen und verstehen, was allerdings nach Plato noch Augustinus und mit ihm Gregor von Rimini und Picus von Mirandola angenommen haben. Dieß heißt aber, den Menschen zum Engel hinaufrücken, der sich selbst allerdings ohne Vermittelung einer species oder eines Gedankenbildes erkennt. Da die menschliche Seele sich nur aus ihren Wirkungen erkennt, so kann sie, im Erkennen ihrer selbst auf vermittelnde Species angewiesen, nur mittelst der Species ihrer Acte sich und ihre Potenzen erkennen [2]). Sie hat also kein unmittelbares Bild von sich selbst, sondern nur Bilder von ihren Acten, Potenzen und Habitus [3]);

---

[1]) *Suarez,* de anima, IV, c. 6.

[2]) Unde consequenter constat, quomodo anima cognoscat habitus sibi inhaerentes; non enim possidet illorum proprias species, sed sicut potentias, ita et habitus, utpote tenentes se ex parte earum, per actus ipsos faciliter elicitos cognoscit. *Anim. IV, c. 5, n. 3.*

[3]) De actibus vero esto quidam velint cognosci per se ipsos non per species, eo quod sint immediate ac per se conjuncti potentiae intellectivae; nihilo minus alii rectius pronunciant cognosci per species. Primo, quia si intellectus per se ipsum se nequit cognoscere, multo minus eos actus eo modo cognoscet. Secundo, quia transacto actu recordatur intellectus, se hoc vel illud intellexisse;

daß sie diese nicht unmittelbar, sondern mittelst der Species derselben erkennt, geht daraus hervor, daß sie keine vollkommen distincte und intuitive Kenntniß derselben hat. Man erkennt, wie tief in Hinsicht auf das Selbsterkennen die Menschenseele unter dem Engelgeiste steht; sie steht auf der untersten Stufe der intelligenten Wesen, und ist ihrem Wesen nach nur soweit actu, als sie actus des menschlichen Leibes ist, von dessen Sinnen sie abhängig ist [1]). Da diese Abhängigkeit mit dem Tode hinwegfällt, so kommt der abgeschiedenen Menschenseele eine intuitive Selbstkenntniß zu [2]).

In der Cartesischen Philosophie wird die Ichheit des menschlichen Geistes zum unmittelbaren Objecte des Gedankens gemacht; nach Leibnitz ist die Seele wenigstens so weit, als sie die Ideen enthält, unmittelbares inneres Object des Denkens und Erkennens [3]). Diese Ideen sind der Seele angeboren; sie trägt in denselben implicite die gesammte Geisteskenntniß in sich, welche aus einer ursprünglichen virtuellen Erkenntniß in eine actuelle übergehen, und aus einer cognitio implicita zu einer cognitio explicita sich entwickeln soll. Man könnte sich versucht fühlen, diese Anschauung vom inneren Wesen des Menschen erhebend und groß zu finden, wenn nicht Dasjenige, was Leibnitz, über die speculativen Scholastiker hinausgehend, dem Menschen zulegt, denselben des erhabensten Vorzuges seiner geistigen Anlage, Selbstwirker seiner geistigen Erkenntniße zu sein, beraubte. Denn diese Art von Bereicherung des inneren Menschen ist

---

relicta ergo est in illo species actus, atque adeo per illam cognoscitur. Tertio, si actus per se cognosceretur, apertius utique cognosceretur, quam solet; juxta hanc vero sententiam eo ipso, quod intellectus operatur, resultat in illo species talis actus, imperfecta tamen, ut videtur, unde imperfecte, confuseque cognoscitur. *Ibidem.*

[1]) Quae doctrina tota est S. Thomae supra 1. qu. 87, art. 1, ac per se aperta satis. Cajetanus vero ibi prolixa quadam expositione obscuram reddit, et falsis nonnullis miscet, quale illud, intellectum nostrum non in genere solum intelligibilium, sed etiam intellectivorum esse puram potentiam. Hoc enim posterius stare non potest, cum intellectus noster actualiter et essentialiter sit potentia intellectiva; ergo intrinsece vendicat activam vim ad intelligendum. *Anim, IV, c. 5, n. 2.*

[2]) Anim. VI, c. 5.

[3]) Dieu seul est l'objet externe immédiat. On pourroit dire, que l'ame même est son objet immédiat interne; mais c'est en tant qu'elle contient les idées, ou ce qui repond aux choses, car l'ame est un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers. *Nouveaux essais, Lib. II, chap. 1.*

nur auf Kosten der inneren Selbstmächtigkeit des Menschen möglich; Leibnitz selbst sagt es uns in seiner Weise, daß nicht von einem Auswirken, sondern nur von einer Auswickelung des in den Menschen gelegten Wahrheitsgehaltes die Rede sein könne [1]). Nur von Thätigkeiten, nicht von Vermögen der Seele will er wissen; die Vermögen für sich, ohne Thätigsein gedacht, sind ihm eine leere Abstraction, er weiß nur von einem immerwährenden, wie von selbst sich ergebenden Geschehen in der Seele (l'ame pense toujours), von einer über diesem Geschehen stehenden Macht der Seele kann da keine Rede sein. Hierin steht nun die scholastische Ansicht unstreitig höher; der intellectus agens beherrscht den seiner Thätigkeit unterliegenden Stoff, er bewältiget und formt ihn durch seine Kraft; und gerade dieß, daß sein Thätigkeitsstoff außer ihm liegt, sichert ihm eine überlegene Kraft über denselben, er vermag ihn sich zu subjiciren, weil er ihm bereits von Natur aus subjicirt ist.

Gleichwohl liegt in Leibnitzens Worte, daß uns nichts Anderes, als eben wir selbst angeboren seien [2]), so viel Tiefes und Wahres, daß man, von der Leibnitz'schen Verwechselung des Intellectes mit der menschlichen Selbstheit hinweggesehen, wohl zweifeln möchte, ob in den bisherigen Verhandlungen über das Problem von den angebornen Ideen der Sinn jenes Wortes wohl auch erschöpfend gewürdiget worden sei. Denn obwohl die scholastische Theorie vom intellectus agens vollkommen richtig ist, so ist andererseits doch nicht zu verkennen, daß mittelst dieser Theorie nur das Verhältniß des menschlichen Intellectes zu den sinnlichen Außendingen speculativ erklärt ist, so handelt es sich doch weiter auch noch um Erkenntniß der überzeitlichen Verknüpfung derselben, die gleichfalls von uns apprehendirt, wenn auch nicht durchdrungen wird. Die Erkenntniß dieser Verknüpfung vermittelt sich uns in den Ideen, die etwas Anderes als die abstrahirten Notionen der Dinge sind; und es fragt sich nun, woher die Erkenntniß der Ideen stamme? Thomas Aquinas begnügt sich zu zeigen, daß es eine überzeitliche Verknüpfung der Dinge oder eine Ord-

---

[1]) Nous ne formons pas nos idées parceque nous le voulons; elles se forment en nous, elles se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses.... par un certain instinct... L'ame est un automat spirituel. *Theodicée,* P. III, n. 403.

[2]) Les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut on nier, qu'il y a beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous mêmes? *Nouveaux Essais* Liv. I, chap. 1.

nung geben müsse, indem es widersinnig und unvernünftig wäre, den Zufall zur absoluten Macht zu erheben. Woher stammt aber der Gedanke der Ordnung, des Vollkommenen u. s. w. selber wieder? Gewiß nicht aus der Erfahrung allein, die nur dazu dienen kann, in uns die Gedanken der Ordnung des Vollkommenen u. s. w. zu wecken. Diese Gedanken müssen also in uns schlummern, sie müssen in unserer Natur, in unserem Wesen liegen, das ja selber etwas Geordnetes und zum Vollkommensein in seiner Art Bestimmtes ist. Das Innewerden des nach Thomas' Lehre eingebornen höchsten Principes des freithätigen menschlichen Wirkens: Bonum est appetendum, malum vitandum, ist ja selber nur ein Innewerden jenes Geordnetseins und jenes Bestimmtseins zum Sein in der Vollkommenheit, oder ergibt sich vielmehr als Folge aus einem solchen, in seinen Anfängen freilich höchst dunklem Innewerden jenes Geordnetseins, welches eben nur durch das Studium des Menschen zu höherer Klarheit und deutlicheren Bewußtheit erhoben werden kann. Daraus geht nun auch hervor, daß eben nur die Anthropologie d. i. die Analyse des Menschen die Grundlage jeder zukünftigen Philosophie sein könne, und daß sie die Grundlage zur Ausgleichung zwischen den auf katholischem Boden in geschichtlicher Aufeinanderfolge hervorgetretenen Gegensätze zwischen scholastisch-peripatetischer und antischolastisch-platonischer Denkart darbieten könne. Eine Andeutung und ein Präsagium der in diesem Sinne aufgefaßten Bedeutung der Anthropologie ist in dem durch die nachscholastische Philosophie in den philosophischen Sprachgebrauch eingeführten sensus intimus enthalten, welchen zum Zeugniß aufzurufen üblich wurde, von der Zeit an, als die in der neueren nachscholastischen Philosophie überhand nehmenden Zerrüttungen schlimmster Art es nöthig machten, an gewisse, allgemein giltige, aber indemonstrable Sätze zu appelliren. Auch die Ideen d. i. die Gedanken von überzeitlichen, gottgedachten Verknüpfungen des in der sinnlichen Erfahrung Gegebenen sind etwas in gewissem Sinne Indemonstrables, soweit nämlich nur Wahrheiten oder Sätze Gegenstand einer Demonstration sein können, die Idee aber als solche kein sachlicher Wahrheitsgehalt ist, obwohl sie einen solchen Wahrheitsgehalt in sich schließt; Die Ideen sind Lichtgedanken, Zusammenfassungen des Gegebenen unter einem durch die sinnliche Erfahrung als solche noch nicht gegebenen Gesichtspunct, unter welchen subsumirt das in der Erfahrung gegebene Mannigfaltige eine überraschende Gesetzmäßigkeit, Einheit und Uebereinstimmung mit sich selbst aufweist. Wie die Scholastik dem intellectus agens das

Vermögen zuschreibt, die Notionen der Einzeldinge aus den Erfahrungsgegenständen zu abstrahiren, so wird man weiters auch dem intellectus possibilis noch das Vermögen zuschreiben müssen, die in den Einzeldingen und in den Complexen von Einzeldingen oder Notionen derselben und überhaupt in der gegebenen Erfahrung sich ausdrückenden Ideen zu appercipiren, und dieses Apperceptionsvermögen wird dasjenige sein, was in der deutschen Sprache Vernunft heißt, die von der ratio der Scholastiker wesentlich verschieden ist. Man wird einem geistig entwickelten Menschen nicht absprechen, daß er Ideen habe; man wird Demjenigen, der etwas Gegebenes ideal auffaßt, nicht den Glauben aufzwingen können, er habe seine Ideen aus der Erfahrung abgezogen; er ist sich vielmehr bewußt, dieselben in die gegebene Erfahrung hinein zu tragen. Sie können ihm auch nicht eingezeugt sein; denn eingezeugt wird dem Menschen nur die Erkenntniß, die natürliche sowohl als die übernatürliche. Die Ideen können dem Menschen nicht eingezeugt, sie können in ihm nur geweckt werden; sie schlummern als latentes Licht in seiner geistbegabten, gottähnlichen Seele [1]), sie sind das, was man an einem begabten Menschen Geist (actu seiend) nennt, nicht als besonderes Vermögen, sondern im Allgemeinen als Fähigkeit einer in einem höheren Elemente sich klärenden Auffassung der Dinge, in welcher sich, ihm selber unbewußt, sein eigenes Wesen reflectirt, und demnach unwillkürlich eine in seiner unveräußerlichen Beschaffenheit begründete Uebereinstimmung seines Denkens mit seinem Sein hervorstellt. Die Formen und Arten seiner ideellen Auffassung sind durch sein Wesen, wie es als gottgedachte Wirklichkeit existirt, präfigurirt. In diesem Sinne kann man dann wohl auch sagen, daß er, der Geistmensch, sich selber angeboren ist. Er denkt sich jedes kleinere und größere Ganze und den Kosmos selber als eine organische Totalität, weil sein eigenes Wesen ein in sich abgeschlossenes organisches Totum ist, und alle vielverschlungenen Kreise, Systeme und Ordnungen des Universums in seinem Wesen mikrokosmisch nachgebildet sind; er denkt einen über den Welten waltenden Gott, weil in ihm selber ein über alle Manifestationen seines bewußten und unbewußten Lebens erhabene Selbstmacht sich offenbart und weil die Seele im Leibe, und der Mensch innerhalb des von ihm beherrschten äußeren Thätigkeitskreises

---

[1]) Ipsum enim lumen intellectuale — sagt der heilige Thomas Aq. — quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur veritates aeternae. *1. qu. 84, art. 5.*

waltet, wie Gott im Universum waltet. Er denkt Gott als schöpferische, alltragende und alldurchdringende Macht, weil seine Seele innerhalb des von ihr umfaßten und beherrschten Wirkungs- und Thätigkeitsgebietes ähnliche Thätigkeiten übt. Nicht, als ob der Mensch aus diesem Wissen von sich und seinem Wesen und Thun jene Gedanken über Gott und Universum gewänne; sondern weil er eben das ist, und so ist, was und wie er ist, und weil er also solcher sich selber angeboren ist, ist es ihm natürlich, so zu denken, und er wird allezeit so denken, sobald nur die entsprechenden Bedingungen zur Weckung seines höheren Geistlebens zusammentreffen.

Das der menschlichen Seele als intellectiver Seele wesentlich eignende und angeborne Vernunftlicht ist etwas ganz Anderes, als Rosmini's angeborne Seinsidee [1]), die einen dem Menschen angebornen Denkinhalt bezeichnet. Unter jenem Vernunftlicht ist, wie schon erwähnt, ein dem intellectus possibilis eignendes Vermögen, die in Natur und Geschichte sich realisirenden göttlichen Gedanken zu appercipiren, gemeint. Ein solches Vermögen, so latent es sein mag, und so sehr es bei der menschlichen Fehlbarkeit und Verderbtheit der Irreleitung und dem Mißbrauche preisgegeben sein mag, wird wohl kaum Jemand in Abrede stellen, der die Möglichkeit einer philosophischen Erkenntniß zugibt. Anders verhält es sich mit Rosmini's angeborner Seinsidee, welche ihr Urheber gleichfalls mit einem Lichte vergleicht, und welche ein ungenannter Vertheidiger Rosmini's mit dem von Thomas gelehrten concreirten Lichte des menschlichen Intellectes identificiren will [2]). Liberatore [3]) weist diese Identification mit Recht zurück. Rosmini's Anhänger glaubt die Sache so geben zu müssen: Thomas vergleicht das Licht der Vernunft mit dem physischen Lichte der Körperwelt; nun ist dieses an sich und in den Farben, die es an den Körpern erscheinen macht, ein Object für das Auge; also ist auch das geistige Licht ein Object des Intellectes. Liberatore weist nach, daß Thomas unter dem Auge des Geistes den intellectus possibilis, unter dem Lichte des intellectus agens versteht. Der Gegner kann nicht nachweisen, daß dem heiligen Thomas das ens in communi das erste Object unseres Erkennens sei, wie doch der Fall sein müßte, wenn es mit Ros-

---

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 463 u. 637.

[2]) La luce dell' occhio corporeo e quella dell' intelletto. Parallelo osservato da F. P. V. Venedig, 1857.

[3]) Della conoscenza intellettuale. Rom, 1858. Tom. II, S. 310 ff.

mini's angeborner Seinsidee identisch sein soll. Nec primum objectum intellectus nostri — sagt Thomas — secundum praesentem statum est quodlibet ens et verum, sed ens et verum consideratum in rebus materialibus [1]). Also ist die Thomistische Idee des Seins eine abstrahirte, nicht eine apriorisch vorhandene angeborne Idee. Daran reihen sich aber noch andere Unterschiede von wichtigstem Belange [2]). Während nach Thomas das noch unbestimmte Sein eine reine Potentialität ausdrückt, ist es bei Rosmini von Gott, dem ens actualissimum, nur dadurch verschieden, daß es bloß eine ideale, von der realen Form verschiedene Form ausdrückt. Bloß im Verhältniß zum Worte, nicht aber im Verhältniß zu irgend einer anderen Idee ist die Rosminische Seinsidee in potentia. Endlich sagt Rosmini das Sein von Gott und den Creaturen univoce aus. Es hilft ihm nichts, zwischen einem doppelten Sinne des Wortes „Sein" zu unterscheiden, und zu behaupten, daß Thomas die Univocität in Hinsicht auf das als Existenz verstandene Sein zugebe [3]). Thomas lehnt jedwede Univocität zwischen Gott und den Creaturen in so ausschließender Weise ab, daß jede Berufung auf ihn zu Gunsten irgend einer anderen Meinung schlechtweg abgeschnitten ist [4]).

Der Streit über die angebornen Ideen und den Ursprung der Ideen überhaupt gehört der nachscholastischen Epoche der Philosophie an, und datirt von der Zeit her, als man, zufolge der Abkehr von der peripatetischen speculativen Physik auch mit der damit zusammenhängenden Erkenntnißlehre brach. Cartesius und Gassendi repräsentiren in erkenntnißtheoretischer Beziehung die zwei Extreme, in welche das philosophische Denkstreben zufolge des Bruches mit der Scholastik auseinanderfuhr. Cartesius redete einem theilweisen aprioristischen Idealismus das Wort, Gassendi verfiel in einen sensistischen Empirismus. — Cartesius habe sehr Unrecht gehabt — bemerkt rügend Gassendi — sich den Einflüßen der Lehren Baco's zu entziehen, und dem Verstande zuzutrauen, daß derselbe ohne Hilfe der Dinge die Wahrheit finden könne. Alle unsere Erkenntniß stammt aus den Sinnen; unsere Seele ist ursprünglich eine leere Tafel,

---

[1]) De spirituali creatura, art. 10.

[2]) Della conoscenza I, p. 412 ff.

[3]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 465, Note 1. und S. 829.

[4]) Impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura *(Pot., qu. 7, art. 7; 1. qu. 13, art. 5.)*; Nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari *(Gent. I, c. 32)*.

im Verstande ist nichts, was nicht zuvor in den Sinnen war, und nicht durch die Sinne in jene leere Tafel geschrieben würde. Nichts desto weniger — fahren die Verfasser der Logik von Port-Royal weiter [1]) — gesteht Gassendi zu, daß nicht alle Ideen in unserem Geiste geradezu aus den Sinnen stammen; er behauptet, daß einige Ideen durch Zusammensetzung aus sinnlichen Vorstellungen, durch Ampliation und Diminution der auf sinnlichem Wege erlangten Vorstellungen, durch Nachbildung und Ausbildung von Vorstellungen nach Analogie appercipirter Sinnesvorstellungen entstehen. Und so kommen wir denn auch dazu, Gott, welchen wir nicht mit Sinnen wahrnehmen können, unter dem Bilde eines ehrwürdigen Alten uns vorzustellen. Daraus würde denn folgen, daß wir Alles, was wir immer denken und begreifen, nur in Bildern denken können, welche jenen unserer sinnlichen Wahrnehmungen und Imaginationen ähnlich sind. Dieß ist nun eben so sehr der Religion als der wahren Philosophie entgegen. Wir haben doch gewiß die allerdeutlichste Vorstellung davon, daß wir denken; und es kann keinen klareren Satz geben als jenen: Cogito ergo sum. Niemand zweifelt an der Wahrheit desselben; und doch könnte er nicht so unmittelbar einleuchten, wenn man nicht von dem, was „Sein" und „Denken" ist, vollkommen deutliche Vorstellungen hätte. Wer wird aber behaupten wollen, daß diese beiden Vorstellungen durch Sinneswahrnehmung gewonnen oder aus irgend welchen sinnlichen Bildern geformt wären? Es wird also nichts übrig bleiben als zu sagen, daß die Seele diese und andere Vorstellungen durch sich selber bilde (former de soi même), obgleich es oft geschieht, daß sie zur Hervorbringung derselben durch sinnliche Einwirkung äußerer Gegenstände veranlaßt wird; gleichwie der Maler durch das ihm gebotene Geld zur Anfertigung eines Bildes veranlaßt wird. Das, was die Gassendisten über unsere Vorstellung von Gott sagen, würde den crassesten Anthropomorphiten Ehre machen; sie werfen unsere wahren Ideen von geistigen Dingen in eine Classe mit den falschen Imaginationen, welche aus der üblen Gewohnheit entspringen, sich Alles in sinnlichen Vorstellungen faßlich machen zu wollen. Hätten wir keine andere Vorstellung von Gott als die Gassendistische, so wären alle unsere Aussagen über Gott, über Gottes Einfachheit, Unkörperlichkeit, Unsichtbarkeit, Allgegenwart u. s. w. falsch; wir müßten glauben, daß der heilige Geist wie eine Taube aussieht, wir müßten uns Gott als einen

---

[1]) L'art de penser, P. I, chap. 1.

Laut denken, weil der Laut: „Gott“ in uns die Vorstellung „Gott“ erweckt. Gerade dieß aber, daß das Bild des Lautes nicht das Bild des Gedankens selber ist, mag zum Beweise dienen, daß der Laut und jeder andere sinnliche Eindruck nur Anlaß ist, daß die Seele selber den Gedanken bildet, und daß dieser Gedanke zum Laute keine innere Beziehung hat, dieß ausgenommen, daß die Seele gewohnt ist, bei Wahrnehmung eines bestimmten Eindruckes auch einen bestimmten Gedanken zu fassen.

Damit ist jedoch vor der Hand nur ein negativer Entscheid erzielt, und so viel gesagt, daß unsere Vorstellungen nicht aus den Sinnen stammen. Nun erübrigt aber weiter auch noch, positiv anzugeben, wie und auf welchem Wege die Seele zu ihren Vorstellungen gelangt, welche sie, wie die Verfasser der Art de penser zu zeigen versuchten, nicht aus den sinnlichen Wahrnehmungen geschöpft haben kann. Bringt sie dieselben durch sich selbst hervor? Dieß behaupten zu wollen — bemerkt Malebranche [1]) — hieße die Seele Gott gleichstellen und ihr ein schöpferisches Vermögen beilegen; denn man doch die Realität der Gedanken nicht läugnen wollen, und da diese geistiger Natur sind, so wäre ihre Hervorbringung noch ein größeres Wunder, als die Hervorbringung eines früher nicht gewesenen körperlichen. Man sage nicht, die Idee werde nicht eigentlich geschaffen, sondern aus einer anderen Sache hervorgebracht. Diese andere Sache trägt nichts zum Produciren der Seele bei, und abgesehen hievon ist es z. B. noch weit schwieriger, aus einem Steine einen Engel machen, als einen Engel aus Nichts machen, weil im letzteren Falle wenigstens die Annihilirung des Steines überflüßig ist. Man wird sagen, Ideen seien keine Substanzen; dieß ändert aber nichts an der Sache, weil, so wenig man aus einem Geiste ein Viereck bilden kann, das keine Substanz ist, eben so wenig aus einer materiellen Substanz sich etwas Geistiges formen läßt, obschon dieß keine Substanz ist. Und gesetzt, der Geist könnte eine Idee creiren, so müßte in ihm doch auch ein Vorbild vorhanden sein, nach welchem die zu creirende Idee gebildet werden soll d. h. er müßte die Idee bereits haben, welche doch durch ihn erst werden soll. Diesen und ähnlichen Schwierigkeiten — fährt Malebranche weiter — glauben Andere zu entgehen, die da sagen, der Geist brauche die Ideen nicht zu schaffen, weil sie ihm bereits anerschaffen seien. Wie wäre jedoch dieß möglich! Eine einzige mathematische Figur, z. B. die Ellipse, kann unter

---

[1]) Recherche, Liv. III, P. II.

unbegränzt vielen Modificationen gedacht werden, wenn man bei constanter Belassung ihrer kleinen Axe die große Axe fortwährend ändert. Also müßte bereits rücksichtlich dieser einzigen Figur dem menschlichen Geiste eine unbegränzte Zahl von Ideen anerschaffen sein. Und so verhält es sich mit den möglichen Modificationen der übrigen Figuren, Körper, Eigenschaften der Körper u. s. w. Daß alle diese möglichen Vorstellungen dem Geiste eingeschaffen sein sollen, ist geradezu unglaublich. Und gesetzt, die Seele wäre ein solches Magazin unbegränzt vieler Ideen, so wäre sie rathlos, wenn es sich darum handelte, auch nur bei der einfachsten Wahrnehmung irgend eine derselben auf den Gegenstand der Wahrnehmung zu beziehen, da, wie anderweitig feststeht, der Sinneseindruck kein Bild des einwirkenden Gegenstandes darbietet, die Seele somit auch nicht wüßte, welche aus den unzählig vielen Ideen auf den durch die Wahrnehmung indicirten Gegenstand zu beziehen sei. Es bleibt also, unter Abweisung noch einiger anderer eben so unzuläßiger Annahmen einzig nur dieß übrig, daß wir die Dinge in den von Gott uns vorgehaltenen Gedankenbildern derselben schauen, was uns begreiflich und annehmbar wird, wenn wir erfassen, daß Gott uns innerlich nahe und der Ort der Geister sei, gleichwie der Raum der Ort der Körper ist.

Gegen diese Theorie Malebranche's erschienen besondere Gegenschriften von Arnauld [1]), Poiret [2]), Locke [3]) und von dem lutherischen Theologen Georg Pritz in Greifswalde († 1732). Arnauld findet, daß Malebranche, um die alleinzige Möglichkeit des Schauens der Dnge in Gott zu erweisen, zu Behauptungen greife, die er nicht beweisen könne. Dahin gehöre die ungerechtfertigte Trennung von Perception und Idee (être représentatif), als ob in der Perception gar keine Wahrnehmung dessen, was am wahrgenommenen Dinge ist, oder was dieses selber ist, enthalten sein könnte; dahin gehört ferner die Behauptung, daß die Seele durch sich entfernte Gegenstände wahrzunehmen gar nicht im Stande sein könne, woraus denn unter Anderem auch folgen würde, daß sie abwesend gedachte Gegenstände

---

[1]) De vraies et fausses idées. Cöln, 1683.

[2]) Libri IV cogitationum rationalium de Deo, anima et malo, in quibus, quid de hisce Cartesius ejusque sequaces, boni aut secus senserint, omnisque philosophiae certiora fundamenta, atque inprimis tota metaphysica verior continentur. Amsterdam, 1677; 1685; 1715.

[3]) Oeuvres diverses, Tom. II[ieme]. Ueber Leibnitzens Bemerkungen zu Locke's Kritik vgl. Gesch. d. Thom., S. 603 ff.

gar nicht erkennen könnte. Malebranche möchte gerne auf eine einfachste und natürlichste Art erklären, wie die Seele zur Kenntniß der Dinge außer ihr komme; welche Erklärung ist natürlicher, als diese, daß Gott der Seele die Fähigkeit ertheilte, die Körper zu erkennen, und den Körpern die Fähigkeit, von der Seele erkannt zu werden? Damit werden jene Entitäten oder Ideen, von welchen Malebranche selber nur so dunkle, schwer zu entwirrende Dinge zu sagen weiß, als angebliche Mittler der Erkenntniß vollkommen überflüßig. Und wozu auch jene Malebranche'schen Ideen? führen sie etwa dazu, die wirklichen Dinge außer der Seele zu erkennen? Mit Nichten. Die Sonne, die man sieht, ist nach Malebranche nicht diejenige, welche man wahrnimmt, sondern eine intelligible Sonne. Und so schiebt sich allenthalben dem wirklichen sinnlichen Objecte ein intelligibles unter; einzig dieses kann von der Seele erkannt werden, weil sie mit ihm unmittelbar vereiniget ist, während sie, wie Malebranche sich ausdrückt, mit den wirklichen Sinnendingen nicht unmittelbar vereiniget ist, dieselben daher auch nicht erkennen kann.

Genovesi ist mit der in diesen Gegenbemerkungen Arnauld's vorausgesetzten Identität von Perception und Idee nicht einverstanden [1]). Ist auch Malebranche's Lehre vom Schauen in Gott verfehlt, so ist doch die ihr zu Grunde liegende Unterscheidung von Perception und Idee, und die Motivirung dieser Unterscheidung richtig. Es ist vollkommen wahr, daß wir die Dinge nicht nach ihrem Ansich (in se ipsis) percipiren. Vielmehr percipirt die Seele in sich d. i. in ihr selbst (in se ipsa) die Dinge, und könnte sie nach ihrem Ansich nur dann percipiren, wenn dieselben formaliter in der Seele vorhanden wären, was doch Arnauld selber gewiß nicht zugeben würde. Es ist vollkommen richtig, wenn Malebranche seine êtres representatifs von den Perceptionen unterscheidet. Auch Arnauld nimmt einen Unterschied beider an, aber nur einen beziehungsweisen; die Vorstellung heiße Perception in Beziehung auf die afficirte Seele, Idee in Beziehung auf das afficirte Object. Darnach wären also deßungeachtet Perception und Idee sachlich dasselbe. Daraus würde aber folgen, daß entweder die Seele die Ideen von Außen in sich aufnimmt, wie das Wachs den Druck des Models, oder, wenn dieß für anstößig befunden wird, daß die Seele selber die Perceptionen aus sich hervorbringe, d. h. die Ideen aller Dinge sich erschaffe. Beides ist offenkundig falsch, mithin Arnauld's Ansicht unrichtig [2]).

---

[1]) Metaph., tom. III, p. 181 ff.

[2]) Vgl. hiezu über Arnauld: Gesch. d. Thom., S. 600 ff.

Eben so wenig ist aber Genovesi mit Malebranche's Schauen in Gott einverstanden. Er sieht in der von Malebranche behaupteten Einigung des menschlichen Geistes mit Gott einen kaum verhüllten Pantheismus. Zudem reiche die Einigung der Substanzen nicht aus, wenn nicht nebenbei auch noch eine Einigung der Thätigkeiten statt hat. Die Einigung wird also postulirt, um den gewünschten Satz erweisen zu können, was augenscheinlich einer petitio principii gleichkommt. Heißt der Satz: Wir schauen Alles in Gott, so viel, als: wir schauen die Dinge in Gott wie in einem Spiegel, so müßte Gott gleich dem Spiegel ein von uns angeschautes Object sein. Zudem begreift man nicht, warum nicht Jeder Alles in Gott sieht, da Gott in seiner absoluten Einfachheit Jedem Alles ungetheilt darbieten muß; man begreift nicht, wie der Mensch so viel Unnützes, Falsches denken könne, man begreift den Unterschied der geistigen Fähigkeiten der Menschen nicht u. s. w. Soll das „in Deo“ so viel heißen als: velut in lumine et in principio, so ist Malebranche's Lehre nichts Neues, sondern etwas längst von den Scholastikern Gelehrtes. Genovesi berührt auch im Allgemeinen die Berufung Malebranche's auf die Auctorität des heiligen Augustinus, ohne indeß etwas sonderlich zur Aufhellung der Sache Dienliches beizubringen. Etwas ausführlicher behandelt diesen, übrigens schon von dem Augustiner Chorherrn Gusmann [1]) erledigten Punct Liberatore [2]), welcher zugibt, daß mehrere Aussprüche Augustin's, vereinzelt genommen und aus dem Contexte gerissen, Malebranche's und Gioberti's Ontologismus zu begünstigen scheinen könnten, daß sich aber aus dem Contexte, sowie durch Vergleichung der betreffenden Stellen mit vielen anderen sofort unverkennbar der richtige Sinn herausstelle. Unverkennbar wolle Augustinus die Immutabilität unserer geistigen Erkenntnisse nicht unmittelbar, sondern mittelbar aus den göttlichen Ideen begründen; Thomas Aquinas, der in den wahren Sinn der Augustinischen Aeußerungen doch gewiß eben so gut, wie irgend einer der Neueren eingedrungen, stelle beharrlich in Abrede, daß Augustinus ein unmittelbares Schauen Gottes lehre [3]).

Leibnitz [4]) findet die Beweise ungenügend, welche Malebranche zur

---

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 634 ff.

[2]) Della conoscenza intellettuale, Bd. I, S. 215 ff.

[3]) Vgl. Gent. III, 47; 1 qu. 84, art. 5. Ueber Liberatore's Widerlegung der Malebranche'schen Theorie vgl. Gesch. d. Thom., S. 609—611.

[4]) Examen des principes du R. P. Malebranche. Opp., p. 690 ff.

Begründung seiner Lehre vom Schauen der Dinge in Gott beibringt. Angenommen, daß Gott die reellen Dinge außer uns vernichtete, sagt Malebranche, so würden wir sie deßungeachtet noch sehen; also sehen wir sie gegenwärtig in einer intelligiblen Welt. Diese letztere Folgerung ist unstatthaft; nur so viel könnte man allenfalls folgern: „Also würden wir dann (im angenommenen Falle der Vernichtung) die Dinge in einer intelligiblen Welt schauen." Und selbst diese Folgerung ist, an sich genommen, noch nicht zwingend. Denn ein Gegner der Cartesisch-Malebranche'schen Ideologie würde sagen, daß für den Fall einer Vernichtung der äußeren Dinge Gott in den Seelen jene Species hervorbringen würde, welche gegenwärtig durch die Sinnendinge in uns causirt werden. Also bedarf es hiezu keiner eigenen intelligiblen Welt mit ihren entitativen Ideen. Und eben so überflüßig sind diese, wenn wir, wie Leibnitz als wirklich geschehend behauptete, selber in uns die inneren Phänomene unseres Erkenntnißlebens produciren, ohne daß der Körper darauf Einfluß nähme. Niemand wird läugnen, daß es ewige Wahrheiten gebe; aber eben so wenig wird Malebranche erweisen können, daß diese ewigen Wahrheiten Realitäten seien, welche sich unserer Seele im Denken dieser Wahrheiten präsentiren. Auch hat Malebranche nur in Bezug auf die Realität der Raumesidee einen Nachweis versucht. Er meinte nämlich, daß wir in der Vorstellung vom Raume die Vorstellung von etwas Unendlichem hätten; da nun unsere Seele endlich ist, so könne die Idee des Raumes keine Modification der Seele sein. Leibnitz gesteht zu, daß wir die Idee von etwas in seiner Vollkommenheit Unendlichem haben; um aber dieses Unendliche zu denken, brauchen wir bloß das Absolute zu denken, indem wir die Beschränkungen vom Gedanken des Etwas fallen lassen. Die Perception des Absoluten ist uns eigen, weil wir an demselben in so weit participiren, als wir am Vollkommensein Theil haben. Malebranche selber gibt zu, daß der Gedanke unserer Seele vom Unendlichen, der eine Modification unserer Seele ist, endlich sei; nur die Idee, die wir vom Unendlichen haben, soll unendlich sein. Die Schwierigkeit, wie der endliche Gedanke die unendliche Idee als Object soll fassen können, sucht er durch die Auskunft zu beseitigen, daß es sich nicht darum handle, dasselbe mittelst des Gedankens zu messen; der Gedanke verfolgt das unendliche Object, ohne es als Ganzes zu umfassen, wie die Assymtote einer Hyperbel der anderen Assymtote sich fortwährend nähert, ohne sich je mit ihr zu berühren. Also — folgert Leibnitz daraus — kommen wir nicht zur

Anschauung eines unendlichen Ganzen (Ganzes = ein aus Theilen Zusammengesetztes); jede noch so lange gerade Linie kann im Gedanken durch eine noch längere überboten werden, und so in's Unendliche fort — wir haben mit Einem Worte keine Anschauung oder Idee (Vorstellung) von einer unendlichen Ausdehnung, weil in der That keine solche Idee subsistirt. Diese Idee wird, wie jede andere Idee, unmittelbar durch Gott selbst in uns hervorgebracht, und diese ununterbrochene Hervorbringung ist eben die Vermittelung einer ununterbrochenen Participation der Menschenseele an der göttlichen Vollkommenheit [1]). In Kraft dieser Participation sind in der menschlichen Seele die gesammte Arithmetik und Geometrie und überhaupt die nothwendigen Wahrheiten der Vernunft (im Gegensatze zu den vérités de fait) virtuell [2]) enthalten, und die Seele findet dieselben in Kraft göttlicher Einwirkung actuell durch sich selbst und in sich selbst. Die sinnlichen Mittel, durch welche man Schüler zur Erkenntniß der mathematischen Wahrheiten und Sätze hinzuführen sucht, sind nicht an sich, sondern nur zufolge der präſtabilirten Harmonie zwischen Seele und Körper nöthig [3]). Diese letzte Bemerkung macht nun auch die Schwäche der Leibnitz'schen Auffassung sofort in die Augen springen, und deutet nebstdem den Grund seiner Abweichung von der scholastischen Ansicht an. Wenn im Menschen keine innere natürliche Correspondenz zwischen Leib und Seele statt hat, so kann der Ursprung des seelischen Vorstellungs- und Denklebens zuhöchst nur aus göttlicher Causalität abgeleitet werden; die nächste wirkende Ursache desselben aber kann ausschließlich nur in der

---

[1]) Et c'est ainsi que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent, et qui en participent. Et c'est dans ce sens que nous pouvons dire, que notre esprit voit tout en Dieu. *L. c., p. 697.*

[2]) Wie dieses virtuell zu verstehen sei, erklärt Leibnitz: Lorsq'on dit, que les notions innées sont implicitement dans l'esprit, cela doit signifier seulement, qu'il a la faculté de les connoître; car j'ai fait remarquer qu'outre cela, il a la faculté de les trouver en soi et la disposition à les approuver quand il y pense comme il faut. *Nouveaux essais, Liv. I, chap. 1.*

[3]) Mais cela m'empêche point que l'esprit ne prenne les vérités necessaires de chez soi. On voit aussi quelques fois combien il peut aller loin sans aucune aide, par une Logique et Arithmetique purement naturelles, comme ce garçon Suedois, qui cultivant la sienne va jusqu'à faire de grands calculs sur le champ dans sa tête, sans avoir appris la manière vulgaire de compter ni même à lire et à écrire, si je me souviens bien de ce qu'on m'en a raconté. Ebendas.

Seele selber gelegen sein, für deren Erkenntnißleben die Correspondenz mit der sinnlichen Außenwelt etwas Zufälliges ist, daher in dieser Hinsicht auch die Verbindung der Seele mit dem Leibe als etwas Zufälliges und Unwesentliches erscheint. —

Wir haben bereits in der Geschichte des Thomismus [1]) den weiteren Verlauf des Streites über die angebornen Ideen bis auf Rosmini und Balmes herab vorgeführt. Für die angebornen Ideen standen im achtzehnten Jahrhunderte in katholischen Kreisen bloß die Cartesianer ein, und später einige wenige Andere, welche im Gegensatze zu dem um sich greifenden Sensualismus durch Festhaltung gewisser Elemente einer spiritualistischen Philosophie die bedrohten Interessen der Religion und Moral zu wahren suchten. Sonst aber wurden die angebornen Ideen fast überall abgelehnt. Buffier erklärt, er habe, wenn man unter den angebornen Ideen nichts anderes versteht, als was er unter dem sens commun verstehe, gegen dieselben nichts einzuwenden. Indeß bezeichnet dieser sens commun in Buffier's Sinne weit weniger gewisse Wahrheiten, als vielmehr ein allen, oder wenigstens allen einiger Massen geistig entwickelten und geistesgesunden Menschen gemeinsames Verhalten im Urtheile über Dinge, die sich vernünftiger Weise nicht in Abrede stellen lassen. Es sind also die allergewöhnlichsten Urtheile des gesunden Sinnes damit gemeint, die sich der Mensch aus seiner Lebenserfahrung unmittelbar oder mittelbar abzieht [2]). Diese Urtheile beziehen sich indeß weit weniger auf die Frage von den angebornen Ideen, als vielmehr auf jene über die Gewißheit und über die ersten Fundamente aller vernünftigen Gewißheit. Buffier schlägt hiemit in der Philosophie eine Richtung ein, welche später von Reid und Dugald Stewart fortgesetzt worden ist. Reid spricht von gewissen einfachen Acten unseres Geistes, über welche sich weiter keine Erklärung geben läßt; er rechnet zu denselben auch die Grundsätze des gesunden Menschenverstandes, welchen wir Glauben schenken, so wie wir sie vollziehen [3]).

---

[1]) S. 637 ff.

[2]) J'entends donc ici par le sens commun la disposition que la nature a mise dans tous les hommes ou manifestement dans la plupart d'entre eux, pour leur faire porter, quand ils ont atteint l'usage de la raison, un jugement commun et uniforme, sur des objets différents du sentiment intime de leur propre perception; jugement qui n'est la conséquence d'aucun principe antérieur. *Des premières verités*, n. 33.

[3]) Reid zollt Buffiers traité des premières vérités großes Lob; seit Aristoteles habe kein Philosoph mehr über die ersten Principien ausführlich geschrieben, Buffier's

Stattler [1]) lehnt die angebornen Ideen vermittelst des aus der Wolff'schen Philosophie geschöpften Begriffes des Abstrahirens, und der Ideenbildung überhaupt, ab. Alle Ideen, welche wir haben, drücken entweder etwas den Sinnendingen Eigenes, oder etwas den sinnlichen und unsinnlichen Dingen Gemeinsames, oder etwas den unsinnlichen Dingen Eigenes aus. Die Ideen der ersten und zweiten Art erlangen wir entweder unmittelbar durch die Sinne, oder bilden sie durch Abstraction, indem wir nämlich Etwas aus dem Mannigfaltigen, was uns die sinnlichen Wahrnehmungen darbieten, zum Gegenstande einer gesonderten aufmerksamen Betrachtung machen [2]) — oder auch durch Zusammensetzung [3]). Zu den Ideen der unsinnlichen Dinge gelangen wir mittelst des sensus intimus, durch welchen wir die Veränderungen der Seele wahrnehmen, und weiters auch aus den auf diesem Wege gewonnenen Ideen [4]) durch Abstraction und Composition neue Ideen bilden. Solcher Art gelangen wir zu den Vorstellungen von Substanz, Geist u. s. w., ja zur Vorstellung von Gott selber [5]). Wir haben nur ideas adventitias und factitias; angeborne Ideen gibt es nicht.

---

Schrift hierüber sei eine der besten, welche die Philosophie aufzuweisen habe. Nach Dugald Stewart ist Buffier einer der originellsten und scharfsinnigsten Denker deren das XVIII. Jahrhundert sich rühmen kann.

[1]) Logica, §. 114.

[2]) Cum hac attendendi facultate ita utimur, ut in eodem objecto vel idea, in qua variae notae continentur, ita uni tantum earundem attentionem nostram affigamus, ut de ceteris quae praeterea insunt, omnino non cogitemus, mens nostra abstrahere, abstracte cognoscere notam illam, item formaliter (i. e. per ipsam cognitionem) distinguere dicitur, quae in se reipsa distincta non sunt: quatenus videlicet de una nota rei ejusdem cogitat, non item de altera; seu quatenus cogitatio et intuitus unius notae non est cogitatio et intuitus alterius. *Logica*, §. *57*.

[3]) Libera haec potestas sic componendi varias ideas vocatur facultas combinatoria, vel etiam facultas fingendi; quia per eam variae rerum imagines effinguntur, quae a parte rei non existunt; sic humano capiti cervicem pictor equinam addit. *Logica*, §. *58*.

[4]) Idearum loco, quas mens ipsa de se habet, et sensu intimo apprehendit ac intuetur, sunt ipsimet ejus actus, (qui et objecti simul et ideae sui ipsorum rationem habent respectu sensus intimi) atque mens ipsamet sub suis actibus veluti latens et per eos cognoscibilis. *Ibid*. §. *112*.

[5]) Ipsius Dei ideam formamus abstrahendo perfectiones omnium entium, seu sensibilium seu insensibilium, ab eorum omnibus defectibus et combinando omnes earundem perfectiones in unam ideam. *Ibid*. §. 114.

Genovesi [1]) formulirt sein Urtheil über die Lehre von den angebornen Ideen in folgenden Sätzen: Es können nicht alle Ideen dem Geiste concreirt sein; sind ihm aber nicht alle eingeboren, so ist die Lehre von den angebornen Ideen eine unnütze Hypothese. Man muß Idee und Perception entweder als identisch nehmen, oder beide von einander unterscheiden; im ersteren Falle würden, wenn alle Ideen dem Menschen angeboren wären, alle möglichen Perceptionen zugleich vorhanden sein, was dem Selbstbewußtsein des Menschen widerspricht; im letzteren Falle müßte dem Geiste des Menschen nicht bloß eine infinita, sondern infinities infinita multitudo distincter Ideen eingegraben sein, wie bereits Malebranche gezeigt hat. Können nun nicht alle Ideen dem Menschen angeboren sein, so müssen einige derselben ideae adventitiae sein. Sollen diese ex sensu et conjectura stammen, warum nicht auch die übrigen? Denn diese Art des Ursprunges, nämlich ex sensu et conjectura, läßt sich an den vornehmsten Ideen als möglich nachweisen, und man hat keinen vernünftigen Grund, von einer zureichenden Erklärung solcher Art abzugehen. So verhält es sich mit den Ideen von Gott, von ersten Principien der theoretischen und moralischen Wissenschaften, von den abstracten Ideen der Zahlen, der Proportionen u. s. w. Daß man auf Gott als nothwendig zu denkende Ursache des Seins und Bestandes der Welt in der mannigfachsten Weise schließen könne, haben Thomas Aq., Locke, Derham, Nieuwentydt, Clarke u. A. in mustergiltiger Weise gezeigt. Daß die ersten Axiome und Principien der Wissenschaften, z. B. der Geometrie, aus Vergleichung entspringen, ist durch Locke zur Genüge nachgewiesen. Die moralischen Principien lassen sich aus den Ideen von Gott, Mensch, Natur und Zweck der menschlichen Gesellschaft ableiten.

Genovesi läßt die Erklärung über den Ursprung der Ideen dahin gestellt sein, und erklärt sich auch mit der von den Scholastikern gegebenen nicht einverstanden. Die scholastische Doctrin setze einen influxus physicus der Seele auf den Leib, oder auch des Leibes auf die Seele voraus; dieser influxus sei aber etwas so Dunkles und Schwerverständliches, daß sich nichts Rechtes darunter denken lasse. Auch werde nicht begreiflich gemacht, wie die Seele die phantasmata von den Sinnen und vom Gehirne überkomme, und sie dem intellectus passivus d. i. sich selber offerire, es wäre denn, daß man neben dem intellectus passivus noch einen in-

---

[1]) Metaph., Tom. III, p. 203 ff.

tellectus agens annehme. Dieser soll die materiell vorhandene Vorstellung actuiren. Aber wie kann er dieß? Die Scholastiker sagen: Nihil reducitur in actum nisi per ens in actu. Nun aber ist der intellectus agens gemäß der Lehre derselben Scholastiker selber nicht jederzeit in actu, muß also selber erst in actum übergeführt werden. Durch wen? Durch die Sinnenbilder? Da kommen wir aber wieder auf den räthselhaften influxus physicus. Durch Gott? Dieß würde auf den Occasionalismus führen, und den intellectus agens überflüßig machen. Durch sich selbst? Dieß widerstreitet dem zuvor angeführten Axiome der Scholastiker.

Unter diesen Bedenken Genovesi's erlediget sich das erste, den vermeintlich nothwendigen influxus physicus betreffend, in der scholastischen Theorie von selber durch die Bestimmung des Verhältnißes von Körper und Seele, welche Eine Substanz bilden. Die Frage von der Communication des Sinneseindruckes aus dem leiblichen Organe an die Seele fällt weg, wenn die Seele selber das Empfindende ist. So handelt es sich also nur darum, wie die Empfindung und die mit der Empfindung verbundene Wahrnehmung sich in ein Verstehen, in eine Intellection umsetze. Dieser Punct schien auch Rosmini [1]) in der auf Aristoteles sich stützenden Doctrin des heiligen Thomas nicht genügend aufgehellt; er meint, Thomas beschränke sich darauf, der menschlichen Seele ein Abstractionsvermögen zuzusprechen, ohne zu zeigen, wie sich die zu abstrahirenden Ideen wirklich bilden. Liberatore [2]) erwidert hierauf, daß sich Thomas durchaus nicht in Vagheiten bewege, sondern ganz bestimmt angebe, was das Abstrahiren zu bedeuten habe, nämlich das Percipiren der bloßen Quiddität des Sinnendinges, unter Ausschluß der dasselbe determinirenden individuellen Merkmale. Recht gut bemerkt Rosmini, daß den Ursprung der Ideen erklären so viel heiße, als den Ursprung der allgemeinen Begriffe erklären. Er täusche sich aber, wenn er glaube, sie mit Hilfe der von ihm behaupteten angebornen Seinsidee besser erklären zu können. Diese sei ein hors d'oeuvre, mit welchem nichts geholfen sei, indem es seine Universalität nicht Anderen mittheilen könne, daher zur Bildung anderer Ideen deßungeachtet immer noch eine abstracte Kraft erfordert werde. Rosmini findet, daß die Scholastik sich in einem falschen Zirkel bewege, wenn sie den Allgemeinbegriff potentiell bereits in den

---

[1]) Ideologia, §. 238 ff.

[2]) Della conoscenza intellettuale. II, S. 275 ff.

Phantasmen enthalten sein lasse; dieß werde eben vorausgesetzt, um die nachfolgende Abstraction des Allgemeinen aus dem Individuellen zu erklären. Diese Unterstellung ist falsch; die Annahme einer potenziellen Präsenz des Allgemeinen in der sinnlichen Vorstellung stützt sich vielmehr auf die factisch und begreiflich feststehende Wahrheit, daß in jedem unter eine Species gehörigen Individuum ein von seiner Individualität ablösbares Allgemeines ist, welches eben die Natur desselben constituirt. Demnach enthält die Perception des Individuums z. B. des Petrus, ein Object, in welchem sich die Natur von der Individuation derselben abtrennen läßt, wofern nur auch eine cognoscitive Potenz vorhanden ist, welche zur Vornahme dieser Abtrennung befähiget ist. Dieß hat man aber, um einem weiteren Einwurfe Rosmini's zu begegnen, nicht so zu verstehen, als ob das Individuum aus Natur und Individualität wie aus zwei physisch verschiedenen Dingen zusammengesetzt sei, wie Rosmini voraussetzt, wenn er sagt, daß der scholastischen Ansicht zufolge der Sinn an der Sache mehr wahrnähme als der Verstand; nicht reell, sondern virtuell sind Individualität und Natur verschieden, und zufolge dieser Art von Scheidung kann der Intellect die eine von der andern trennen, was der Sinn nicht vermag, da er bloß das materiale Individuum wahrnimmt. Demzufolge hat der Sinn auch nicht nöthig zu urtheilen, wie Rosmini es der scholastischen Ansicht als nöthig unterschiebt; es genügt, daß er einfach das Individuum wahrnimmt. Aber wie soll man — fragt Rosmini — aus dem Singulären dasjenige abziehen können, was in ihm nicht ist? Das Allgemeine oder Commune ist nicht in den Singularitäten. Hier macht sich Rosmini einer dreifachen Verwechslung schuldig; er confundirt Universalität und Universales, direct Universales und reflectirtes Universales, Universales in actu und Universales in potentia. Nur von der Universalität, nicht aber vom Universalen kann man sagen, es sei damit nur eine Beziehung mehrerer Individuen zum menschlichen Verstande ausgedrückt; das Universale ist eine unter einem respectus communitatis aufgefaßte Quidditát, wie z. B. der Vater eine in Beziehung auf seinen Sohn aufgefaßte Quidditát ist. Nur auf das universale reflexum ferner paßt es, dasselbe etwas Beziehungsweises zu nennen, nicht aber auf das universale directum; das universale directum ist die aus dem Phantasma abstrahirte Quidditát, das universale reflexum resultirt aus der Vergleichung des mehreren Individuen Gemeinsamen als Vorstellung dessen, worin sie einander ähnlich sind. Dem universale directum ent-

spricht das ens actu, das universale reflexum ist Ausdruck des in einer bestimmten Mehrheit von Einzeldingen potentiell existirenden Universalen. Rosmini findet es unerklärlich, daß der Intellect abstrahiren könne, ohne zu wissen, was er thut; wie sollte der Intellect Dinge trennen können, die er nicht kennt? Es müßte ihm beim Abstrahiren eine bereits abstrahirte Idee gegenwärtig sein, um ihm als Regel für weitere Abstractionen zu dienen. Dieser Vorwurf läßt sich gegen die Rosmini'sche Application der angebornen Seinsidee zur Bildung synthetischer Urtheile retorquiren. Freilich antwortet Rosmini, zu diesen Operationen sei keine ausdrückliche bewußte Reflexionsidee auf die Seinsidee nöthig; jene Operationen machen sich von selber. Dasselbe läßt sich, nur mit weit mehr Grund, von den ersten analytischen Operationen des Intellectes im scholastischen Sinne sagen. Denn es ist gewiß leichter zu begreifen, wie eine Kraft ein Compositum in seine Elemente scheidet, ohne diese früher einzeln für sich wahrgenommen zu haben [1]), als es zu begreifen ist, wie sie Elemente soll zusammensetzen, d. i. eine Verbindung von Prädicat und Subject soll vornehmen und überdieß deren Identität soll affirmiren können, ohne daß sie das Subject irgendwie kennt. Die synthetische Function im Sinne Rosmini's kann nur in Form eines Urtheiles vollzogen werden, welches nicht möglich ist ohne vorausgehende Kenntniß der beiden Termini, die zu einander in Beziehung zu setzen sind. Beim Abstrahiren im scholastischen Sinne aber handelt es sich nicht um ein Beziehen, sondern einfach um ein Fallenlassen des Individuellen im Objecte der Erkenntniß. Rosmini meint, er könne sich trotz aller gegebenen Mühe in das dem intellectus agens zugewiesene Geschäft nicht hinein denken. Nun wohl, der Versuch, die Rosminische Anschauung sich begreiflich zu machen, kostet auch Mühe, und zwar, wie man fürchten muß, eine fast vergebliche Mühe. Wie sollen sich das ideale Sein und die Sensation begegnen, ohne daß das eine in die Sphäre der anderen eingeht, und umgekehrt? Wie soll man es denkbar finden, daß die Sensation als bloße Modification des Subjectes einen terminus extrinsecus habe? Wie soll die Application des angebornen Seinsgedankens, der doch bloß als Gedanke vom möglichen Sein gemeint ist, dem Gegenstande der Wahrnehmung die wirkliche Existenz als Prädicat verschaffen? Wie soll sich verhüten lassen, daß dem Gegenstande,

---

[1]) Cosa che fanno tuttodì i chimici nei loro fornelli — bemerkt Liberatore erklärend hiezu.

von welchem das Sein prädicirt wird, nicht auch die jenes Sein schmückenden caratteri divini beigelegt werden? Die scholastische Ansicht vom Abstrahiren reducirt sich darauf, daß die sinnliche Vorstellung und der intellectus agens sich zu einander verhalten, wie die causa instrumentalis zur causa principalis. Das aus dem Zusammenwirken beider Ursachen Resultirende, die species impressa, hat von beiden etwas an sich: vom Phantasma die Repräsentation des Seins des im Phantasma enthaltenen Subjectes, vom intellectus agens die Immaterialität der Repräsentation, mit welcher Immaterialität das Hinwegfallen aller individuirenden Merkmale gegeben ist, so daß die Species reiner Ausdruck der Quiddität jenes Seins ist, welches durch das im Phantasma enthaltene Subject vorgestellt wird. Man wundere sich nicht über die Sublimirung der sinnlichen Vorstellung durch Einwirkung des intellectus agens; die causa instrumentalis erfährt hiemit nur, was z. B. dem Pinsel in der Hand Raphaels begegnet — es ist der instrumentalen Kraft wesentlich, im Dienste der causa principalis über sich selber erhoben zu werden.

Der letzterwähnte Vergleich des intellectus agens mit einem Künstler dient Liberatore dazu, an einer anderen Stelle [1]) den Unterschied zwischen Locke's und Thomas' Abstractionstheorie hervorzustellen. Man könnte nämlich vermuthen, daß, weil beide von der Seele als einer ursprünglichen tabula rasa sprechen, auch eine große geistige Verwandtschaft zwischen den erkenntnißtheoretischen Anschauungen beider statt hätte. Dieß wäre nun ein roher Irrthum. Bei Thomas ist der intellectus possibilis eine noch nicht bemalte Tafel, welche der auf sie aufzutragenden Farben und des Künstlers harrt, der die Farben auftragen soll. Locke hingegen läßt anstatt des Künstlers einen Anstreicher herzutreten, der auf die Tafel nicht Farben, sondern einen Lehmüberzug aufträgt. Denn dasjenige, was in den Verstand aufgenommen werden soll, sind ihm nicht die durch eine rein geistige Kraft abstrahirten Essenzen oder Quidditäten der Dinge, sondern die Sensationen selber, um sie sodann in mannigfaltiger Art zu verarbeiten, was Locke in seiner Sprache Reflectiren nennt. Unter dem Künstler wäre nach Locke nicht die geistige Lichtkraft zu verstehen, welche der Seele das vom Sinne nicht Appercipirte sichtbar macht, sondern der Sinn selber, welcher seine Perceptionen dem Intellecte roh und unverarbeitet übermittelt. Der Intellect ist bei ihm nichts Anderes als ein Vermögen, die Sinnesein-

---

[1]) A. a. O., S. 245 ff.

drücke zu recipiren; der Intellect hat kein anderes Object als dasjenige, welches auch der Sinn als solcher appercipirt, das objectum proprium des Sinnes ist auch objectum proprium des Verstandes. Locke's System ist mit einem Worte roher Empirismus, welcher das andere Extrem zu den Ausschreitungen des sogenannten Idealismus bildet. Die Aufgabe des Verstandes besteht im Geiste der Locke'schen Lehre einzig darin, die sinnlichen Wahrnehmungen zu einem höheren Grade von Deutlichkeit zu erheben, und aus denselben durch Scheidung und Zusammensetzung neue Vorstellungen zu gewinnen. Daß auf solchem Wege eine Erhebung vom Besonderen und Zufälligen zum Allgemeinen und Nothwendigen nicht möglich sei, liegt auf der Hand; demgemäß gewinnt auch Locke von der Substanz keinen anderen Begriff, als jenen eines Complexes sinnlicher Qualitäten, der Gedanke des Unendlichen entsteht nach ihm aus dem Gedanken einer unbestimmt fortgesetzten Zusammensetzung des Endlichen, der Begriff der Ursächlichkeit aus der Wahrnehmung, daß im Gefolge bestimmter Vorgänge bestimmte andere einzutreten pflegen.

Wie die empirische Methode Baco's einen Locke hervorgebracht hat — fährt Liberatore fort [1]) — so ist aus Locke's Empirismus Condillac's Sensismus herausgewachsen, der dem menschlichen Verstande sechs Thätigkeiten: Aufmerksamkeit, Vergleichung, Urtheil, Reflexion, Imagination, Ratiocination zuweist, alle diese Thätigkeiten aber in nichts Anderem, als in gewissen, ganz im Bereiche der Sensation stehen bleibenden Functionen bestehen läßt. Er sieht nicht, daß, wollte man auch die genannten sechs Vermögen auf die Sensation als Grundprincip reduciren, noch immer eine von der Sensation verschiedene Kraft nothwendig wäre, mittelst welcher jene Kräfte die „Transformation der Sensation" zu vollführen hätten, wenn anders doch das Wort Transformation einen Sinn haben soll. Zudem lassen sich die genannten Thätigkeiten aus bloßer Sensation augenscheinlich nicht erklären. So hat z. B. die Aufmerksamkeit, welche nach Condillac darin besteht, daß wir auf etwas gewisses Einzelnes unser besonderes Augenmerk richten, öfter ein unsinnliches Object, auf welches man demnach nicht die Sinne richten kann. Und auch bei sinnlichen Eindrücken wird ohne Aufgebot einer gewissen seelischen Energie der Eindruck wenig oder gar nicht beachtet. Das Urtheilen will Condillac aus einer Vergleichung zweier Vorstellungen erklären; das Vergleichen aber besteht nach

[1]) Metaph. spec., p. 199.

ihm in der simultanen Perception zweier Vorstellungen. Aber wie oft stellt sich eine solche simultane Perception ein, ohne daß ein wirkliches Vergleichen statt hat; und wie oft wird verglichen, ohne daß Convenienz oder Verschiedenheit des Verglichenen percipirt wird, worin doch nach Condillac das Vergleichen bestehen soll! Das Abstrahiren ist nach Condillac's Theorie schlechthin unerklärlich; denn durch die Abstraction soll das Appercipirte aller jener individuirenden Bedingungen entkleidet werden, an welchen eben der Sinn haftet. Auch die von Laromiguiere († 1837) vorgenommenen Verbesserung der Condillac'schen Theorie reicht nicht aus, dieselbe über Locke's Standpunkt hinauszuheben. Laromiguiere schreibt der Seele nebst ihrem passiven Verhalten in der Sensation auch eine gewisse Actuosität zu, deren Grundthätigkeit die Aufmerksamkeit ist; eine gedoppelte d. i. zwei Objecten zugewendete Attention ergibt das Vermögen der Vergleichung, eine gedoppelte Vergleichung constituirt die ratiocinirende Thätigkeit. Da nun aber die Attention einzig nur das Sinnliche als solches zum Objecte hat, so kommt die gesammte geistige Thätigkeit über den Kreis des Sinnlichen niemals hinaus.

So ist also die durch den intellectus agens vollzogene Abstraction das nothwendige Mittel, sich vom Sinnlichen, welches als solches das Particuläre und Zufällige ist, sich zum Allgemeinen und Nothwendigen zu erheben. Hiebei entsteht nun die Frage, ob der abstrahirende Intellect bloß das zu abstrahirende Allgemeine, oder auch das Singuläre, von welchem das Allgemeine abstrahirt wird, appercipire. Rosmini meint, die Scholastiker wüßten hierauf keine genügende Antwort zu geben, und sprächen von einer reflexio quaedam, von welcher man nicht wisse, was man sich darunter zu denken habe. Liberatore rügt diesen Tadel und rechtfertiget den Ausdruck, der dem heiligen Thomas angehört; das Pronomen quaedam sei absichtlich gewählt, um anzudeuten, daß die Reflexion keine Reflexion im strengen Wortsinne d. h. ein Zurückgehen des Intellectes auf einen vorausgegangenen Act des Intellectes, sondern nur ein Zurückgehen auf einen dem intellectuellen Acte vorausgegangenen Act der sensitiven Potenz sei. Dieser Auffassung wird von Suarez [1]), der sich in diesem Puncte an Duns Scotus und an die Nominalisten anschließt, widersprochen. Der Intellect — lehrt Suarez — erkennt die sinnlichen Einzeldinge direct (absque reflexione); wollte man dieß nicht zugeben, so müßte man dem

[1]) De anima. IV, c. 3.

Intellecte einen eigentlichen und distincten Gedanken vom Einzeldinge ganz absprechen, wie dieß Cajetan auch wirklich gethan hat. Wenn Thomas Aq. [1]) behaupte, daß der Intellect nach vollzogener Abstraction sich auf das Phantasma zurückbeuge, aus welchem die species universalis abstrahirt worden, so sei zu fragen, wie der Intellect kraft dieser Reflexion zur Erkenntniß des Einzeldinges als solchen kommen könne. Soll ihm das Phantasma das Object abgeben, mittelst dessen ihm das Einzelding kenntlich wird? Aber dann müßte er ja früher schon das fragliche Object selber kennen gelernt haben, häufig aber wissen und ratiociniren Menschen über sinnliche Einzeldinge, ohne daß sie sinnliche Bilder derselben haben. Auch wäre es eine Entwürdigung für den Intellect, ihm eine materielle Sache als objectum in quo des Erkennens zuzumuthen. Zudem wäre die Erkenntniß dieser materiellen Sache, des Phantasma nämlich, schon eine directe Erkenntniß eines materiale singulare, die doch im Principe abgelehnt werden will. Auch wäre eine besondere species intelligibilis nöthig, mittelst welcher im objectum in quo das äußere Sinnending erkannt würde; diese Species könnte aber keine species universalis sein, weil Species solcher Art sich gegen die singulären Besonderheiten indifferent verhalten. Soll das Phantasma die species per quam der Erkenntniß abgeben? Dieß geht abermals nicht an, indem eine res materialis nicht zu einem spirituellen Acte concurriren kann. Also kann man dem Intellecte eine directe Erkenntniß der Einzeldinge nicht absprechen [2]), und diese, die individuirenden Bedingungen einer Sache repräsentirende Erkenntniß wird der Erkenntniß des Allgemeinbegriffes füglich vorausgehen,

---

[1]) Ver., qu. 2, art. 6.

[2]) Contra nostram tamen sententiam depromitur argumentum ex Aristotele de anima (III, text. 10) sic scribente: „Sensitiva ergo pars calidum discernit et frigidum, quorum quaedam est ratio caro, alia vero esse carnis discernit, aut separabili, aut sese habente ad seipsam, perinde ac se habet cum sese extendit linea reflexa.“ Ex quo loco infertur communiter singulare ab intellectu cognosci actu quasi reflexo. Sed non urget locus: quippe Aristoteles intendit solum eundem esse locum, qui cognoscit singulare et universale; nam sicut eadem linea curva est, et recta, habens se tantum diversimodo, ita et intellectus duo illa cognoscens. Sic exponit Philoponus, et insinuat Themistius in paraphrasi 3 de anima, c. 19 ad finem; quandocunque ergo Aristoteles pronuntiat intellectum esse universalium, sensum autem singularium, interpretandus erit, quod sensus cognoscat tantum singularia, intellectus vero non tantum, sed ultra singularia ad universalia quoque conscendat. *Anim. IV, c. 3, n. 9.*

der in der intellectuellen Erkenntniß des Einzeldinges bereits enthalten ist [1]), mit distincter Bewußtheit aber erst in das intellectuelle Erkennen eintritt, wenn bereits mehrere Individuen derselben vom Intellecte erkannt worden sind. Diese letztere Art von Abstraction ist von jener, welche in der intellectuellen Erkenntniß des Einzeldinges als solchen statt hat, wohl zu unterscheiden, und wird nicht durch den intellectus agens, sondern durch den intellectus possibilis vollzogen [2]); sie bezieht sich nicht auf die Species, die in einem bestimmten Dinge individuirt ist, sondern auf die durch die Species repräsentirte Natur, und wird im Unterschiede von der abstractio formalis des intellectus agens die abstractio universalis genannt. Das auf diese Art als Erkenntnißobject im Intellect vorhandene Universale ist das Universale metaphysicum als Abbild des in den singulären Einzeldingen individuirten Universale physicum, und als die im Intellecte vorhandene Erkenntniß der Natur eines jeden dieser Dinge. Der Intellect kann aber weiters auch noch den Modus, unter welchem das Universale als Erkanntes im Geiste existirt, zum Gegenstande der Betrachtung machen; dieser Modus ist das Denudirtsein von allen individuirenden Bedingungen der concreten Wirklichkeit, welches Denudirtsein als etwas in Wirklichkeit nicht Statthabendes auch nicht aus der Wirklichkeit abstrahirt werden kann. Daher das universale logicum als conceptus objectivus eine bloße ratio rationis ist, und als solche nur dann und insoweit vorhanden ist, als wirklich eine förmliche Bezugnahme auf die besondere Art, in welcher das Universale im Intellecte existirt, auf das Denudirtsein von allen individuirenden Bedingungen statt hat. Dieses Bezugnehmen ist aber ein Act der Vergleichung; daher also zu sagen ist, daß, wie die intentio prima der Natur eines concreten Dinges durch Abstraction gewonnen wird, so die intentio secunda zufolge eines reflexiven actus comparationis im Denken vorhanden sei.

---

[1]) Si intellectus agens duas species abstrahit, unam repraesentantem hominem, alteram vero Petrum, abstrahet similiter aliam, atque aliam animalis, viventis ceterorumque superiorum generum, cum aequa sit distinctio omnium inter se graduum, etiam usque ad individuam differentiam. Consequens autem falsum est, jam enim multiplicabuntur intelligibiles species absque necessitate; cujus ratio a priori est, quoniam in inferiori omnia superiora continentur, sicque species repraesentans illud sufficiens principium est cognoscendi ista. *L. c. 1. n. 12.*

[2]) Vgl. das Oben S. 182 ff. über das ideale Vernunfterkennen Gesagte.

Alle Scholastiker weisen der menschlichen Seele das Vermögen einer intellectuellen Apprehension eines Sinnesdinges zu, und unterscheiden diesen Act von den nachfolgenden intellectuellen Thätigkeiten des Urtheilens und Ratiocinirens. Anders verfährt die Cartesische Philosophie, die vermöge ihrer mechanistisch-atomistischen Naturauffassung keine Substanzialformen der Dinge, somit auch keine denselben entsprechende Concepte im menschlichen Verstande kennt. Daher mußte auch der Begriff des Abstrahirens eine wesentlich modificirte Bedeutung annehmen. Die Logique de Port-Royal [1]) versteht unter der durch Abstraction gewonnenen Erkenntniß eine solche, welche durch das Eingehen in die Theile einer Sache gewonnen wird [2]), und gibt drei solcher Arten des Erkennens an. Man könne nämlich erstlich einmal an einer Sache, ohne auf deren Substanz Rücksicht zu nehmen, einen bestimmten Modus in's Auge fassen z. B. die lineare Ausdehnung, weiters das Ausgedehnte nach zwei Dimensionen zugleich betrachten, und zuletzt nach allen drei Dimensionen, und so komme man endlich zu einem deutlichen Begriffe des Körpers. Dieß wäre die erste Art des abstractiven Erkennens. Eine zweite Art desselben besteht darin, daß man an einer Sache die verschiedenen Modos auseinanderhält z. B. in der Bewegung die Richtung nach einem bestimmten Orte, das Bewegtwerden selber, und die verschiedenen Theile in einer und derselben Determination der Bewegung; auf solche Art hat Cartesius Klarheit in die Vorstellungen von Reflection und Refraction des Lichtes gebracht. Eine dritte Art der Abstraction besteht darin, daß man, wenn eine Sache mehrere Attribute hat, das eine, ohne an das damit sachlich verbundene andere zu denken, zum Gegenstande der Betrachtung macht; in dieser Art kann ich z. B. darüber reflectiren, daß ich denke, ohne die Vorstellung des Ich in die Betrachtung eintreten zu lassen. Demzufolge kann die Vorstellung, daß überhaupt Jemand denkt, auf jeden anderen Menschen bezogen werden. So kann ich auch aus der Vorstellung eines vor meinem Auge

---

[1]) Partie I, chap. 5.

[2]) So sagt auch Legrand: Nascitur universalis idea per abstractionem, cum attributa, quae rei essentiam constituunt in varios gradus et velut in partes distribuimus. Nam licet rerum singularium ideae in aliquo conveniant, in pluribus tamen discriminantur. Unde quando mens id, in quo plures ideae similes reperiuntur abstrahit et seorsim quodammodo considerat, iis scil. neglectis, in quibus differunt, illud sic abstracte consideratum, idea universalis seu genus appellatur. *Inst. philos., p.* 27.

liegenden gleichseitigen Dreieckes alle individuellen Umstände seiner empirischen Darstellung wegfallen lassen, und einzig mich an die Vorstellung der mathematischen Figur als solcher halten, die man sodann viel schärfer und, so zu sagen, reiner (plus nettement) fassen wird. Ich kann weiters von der Gleichheit der Seiten absehen, und bloß die allgemeine Vorstellung vom Dreieck festhalten; ich kann aus der Vorstellung einer dreiseitig begränzten Figur die bestimmte Seitenzahl fallen lassen und mich auf die Vorstellung einer von geraden Linien begränzten Fläche beschränken u. s. w. So gelangt man zu stets höheren Graden der Abstraction und Allgemeinheit der Vorstellungen.

Man erkennt aus diesen Angaben hinlänglich, daß das Abstrahiren hier nur als Vehikel einer logischen Methode gemeint ist, die den Zweck hat, den Denkenden zu möglichst klaren und deutlichen Vorstellungen zu verhelfen über Dasjenige, was nicht schon unmittelbar klar ist und nebstdem vermöge seiner Einfachheit keiner Verdeutlichung bedarf. Von einer Abstraction des Wesensgedankens einer Sache aus einer sinnlichen Anschauung kann bei den Cartesianern schon deßhalb keine Rede sein, weil sie den Aristotelischen Grundsatz: Nil in intellectu quod non ante fuerit in sensu, verwerfen. Die Seele erzeugt die Notionen der Dinge aus sich selbst, aus Anlaß der äußeren sinnlichen Einwirkung; alle metaphysischen Gedanken sind ihr a priori eigen [1]), die (innere oder äußere) Erfahrung dient nur dazu, uns zu lehren, daß etwas ihnen Entsprechendes außer dem Denken wirklich vorhanden ist, hinsichtlich des Gottesgedankens, der das Zeugniß seiner objectiven Wahrheit in sich selbst enthält, ist selbst diese Art von Testification durch Erfahrung überflüßig [2]). Zu jenen apriorischen Gedanken gehören denn auch die Universalien, welche nach des Cartesianers Legrand Ausdruck nichts anderes als Modi unseres Denkens sind, welchen als solchen keine äußere Realität entspricht, weil es in Wirklichkeit nur lauter Einzeldinge gibt. Ein Universale nennt man, was von mehreren singulären Dingen zugleich ausgesagt werden kann; dahin gehören

[1]) Als ideas innatas bezeichnet Cartesius die ideas Dei, mentis, corporis, trianguli, et generaliter omnes, quae aliquas essentias veras, immutabiles et aeternas repraesentant. *Ep. ad Mersennum.*

[2]) Existimo omnes illas, quae nullam negationem aut affirmationem includunt, esse nobis innatas; sensuum enim organa nihil nobis tale referunt, qualis est idea, quae illarum occasione formatur, et sic idea ista debuit esse antea in nobis. *Ep. ad Mersennum.*

die Angaben des generischen und specifischen Charakters einer Sache, welcher letzterer jenen der specifischen Differenz in sich schließt, ferner die Angabe des commune Proprium und des commune accidens einer unter eine bestimmte Species gehörigen Sache. Genus, Species und Differenz erschöpfen die Essenz einer Sache, Proprium und Accidenz geben das aus dem essentiellen Charakter einer Sache Fließende an. Die Betrachtung einer Sache in Beziehung auf die fünf Prädicabilien ist dienlich und geeignet, zu einer klaren und deutlichen Perception einer Sache zu verhelfen; sie dient im Besonderen dazu, sich den specifischen und generischen Charakter einer Sache, vom determinirtesten angefangen bis hinauf zum allgemeinsten, und umgekehrt wieder die in abwärts steigender Ordnung bis zum Individuum herab fortschreitende logische Determination einer res communis klar zu machen. Im Ganzen aber legten die Cartesianer auf eine besondere Behandlung der Lehre von den Universalien keinen allzu hohen Werth [1]), und fanden die ausführlichen Erörterungen der scholastisch-peripatetischen Logik hierüber für ihre Zwecke wenig brauchbar, indem sie ihre eigentliche Aufgabe darin suchten, die sogenannten dunklen und confusen Vorstellungen des gemeinen Bewußtseins über die Sinnendinge aufzuklären und zu verdeutlichen, während die ältere Logik nach ihrem Dafürhalten eben auf die Voraussetzung der truglosen Richtigkeit der unmittelbaren und gewöhnlichen Vorstellungsweise gegründet gewesen. Demzufolge hatte auch die Cartesische Schule kein Verständniß für das, was die Scholastiker über das apprehensive Erkennen des Intellectes gesagt hatten, und suchten die eigentliche Aufgabe des philosophischen Denkens in einer inquisitiven Thätigkeit des forschenden Verstandes [2]), durch welche allein erst die Wahrheit, soweit sie

---

[1]) Il sert de tres peu de savoir qu'il y a des genres, des especes, des differences, des propres et des accidens; mais l'importance est de reconnoitre les vrais genres des choses, les vraies especes de chaque genre, leurs vraies differences, leurs vraies proprietés, et les accidens qui leur conviennent. *Logique de Port-Royal, P. I, ch.* 7.

[2]) Quum in Philosophia non revelatio divina, non hominum traditio locum habeant, et ex praecedenti regula falsitatis suspectum esse debeat, quidquid a sensu proficiscitur; restat ut solus intellectus veritatis indagator constituatur, cui maxime proprium est, rerum naturas investigare, et de ipsis secundum attributa, quae illis competunt, ferre judicium. Quod non de essentiis seu naturis, ut Metaphysici vocant, abstractis solummodo intelligendum est, sed de quocumque particulari objecto quod sensus nostros ferit. Nam mens sola est, quae per organa videt, quae audit, quae palpat etc. Aurum enim e. g. quod

nicht schon apriorisch feststehe, ermittelt und zur Gewißheit erhoben werden könne. Dieß mußte denn letztlich zu einer grundsätzlichen Verwerfung des gesammten demonstrativen Verfahrens der Scholastik führen, und zu Versuchen neuer Methodenbildungen hindrängen. Im Geiste der Cartesischen Philosophie lag das inquisitive Verfahren, dessen Zweck die Gewinnung klarer und deutlicher Vorstellungen von den Gegenständen der Untersuchung ist. Diesem Verfahren liegt der Gedanke zu Grunde, daß Dasjenige, was klar und deutlich gedacht worden ist, unmöglich falsch sein könne, mithin auf objective Wahrheit unzweifelhaften Anspruch habe. Daher das Axiom der Cartesianer: A nosse ad esse valet conclusio. Die Regeln dieser analytischen Methode sind in Malebranche's Recherche de la vérité ausführlich entwickelt; als leitender Grundsatz steht die Mahnung an der Spitze, ja keinem Satze beizustimmen, der nicht so evident wahr sei, daß man ihn nicht zurückweisen könne, ohne eine innere Pein und geheime Vorwürfe der Vernunft über die Zurückweisung desselben zu empfinden. Die Mittel, dieser Forderung des philosophischen Gewissens zu genügen, sind der Hauptsache nach, daß man das Subject der Betrachtung nach Ausscheidung dessen, was nicht zur Sache gehört, in seine Theile zertheile, und von dem Einfachsten anfangend, einen nach dem anderen vornehme, vom einfachen zum zusammengesetzten fortschreite, daß man die bei Erforschung der einzelnen Puncte sich ergebenden Ideen unter einander nach allen Regeln der Combination mit einander vergleiche u. s. w. Das Ziel dieser Regeln ist, wie aus den vielen eingestreuten Beispielen hervorleuchtet, die Gewinnung einer auf dem Wege rationeller Beobachtung erlangten analytischen Erkenntniß der Natur, für welche sich Malebranche selbst sehr lebhaft interessirte. Ob aber damit auch das Wesen der Naturdinge selber erkannt sei? dieß konnte von Seite der Cartesianer nur insofern behauptet werden, als sie voraussetzten, daß in der analytischen Erkenntniß der Naturphänomene und in der Nachweisung ihrer mathematischen Gesetzmäßigkeit

---

nuper ex aurifodina extractum est, primum aspicientibus terrae speciem pro se fert, et cum nondum coaluit, indigestum est; arenae potius quam metallo simile. Ubi vero fornaci immissum est, telluris formam ammittit, illius partes inter se nectuntur, fulget velut in manu astrum; et quod antea sordebat, fit omnibus delicium. Quid igitur ad auri naturam pertinere percipiebam? Nihil eorum profecto, quae sensibus attinguntur, quum illa omnia quae sub visum aut tactum cadebant, immutata sint, et auri substantia eadem remaneat. *Legrand, Inst. phil., p. 12.*

bereits das ganze Verständniß der Naturdinge erschöpft sei. Daher beruhte die Annahme einer Sufficienz ihrer Methode für ein philosophisches Verständniß der Natur auf einer petitio principii, und das postulirte Princip ist offenbar ein falsches Princip, wenn es anders wahr ist, daß bloß ein Erkennen durch Ideen ein philosophisches Erkennen sei. Malebranche suchte sich ein solches Erkennen durch seine Lehre vom Schauen in Gott zu retten; eben diese unhaltbare Nothflucht aber, die das Intelligible d. i. das Ideale nur dadurch zu retten weiß, daß sie es in Gott hinein verlegt, beweist, wie sehr sich in der Cartesischen Denkart das Verständniß der Natur entgeistet hatte. Die Scholastiker mochten von sehr vielen Dingen und Erscheinungen der Natur unrichtige Begriffe haben; aber sie hatten und anerkannten Ideen von den Naturdingen, und wie sie in diesen Dingen verwirklichte Ausdrücke göttlicher Gedanken sahen, so bedeuten auch ihre intentiones primae oder intellectuellen Apprehensionen der Sinnendinge nicht Begriffe (im logischen Sinne), sondern Ideen derselben. Denn der logische Begriff ist ja erst das Ergebniß einer der intellectuellen Apprehension oder Conception nachfolgenden reflectirenden Thätigkeit, durch welche der Inhalt der appercipirten Idee zergliedert wird. Die intellectuellen Apprehensionen der Scholastiker sind Ideen, geistige Lichtbilder der Dinge, und so konnten die Scholastiker mit Recht die objective Wahrheit derselben behaupten; während aus der von Cartesius geforderten Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe die objective Wahrheit derselben sich nicht folgern läßt [1]). Daraus erklärt sich auch, wie Lamennais, welcher im Bewußtsein seiner gebildeten Zeitgenossen den Cartesischen Begriff der abstrahirten Denkklarheit vorfand, sich genöthiget sehen konnte, die objective Giltigkeit der menschlichen Ver-

---

[1]) Balmes stellt als scheinbares Paradoxon den Satz auf: „Das Princip der Evidenz ist nicht evident." Beweis: „Dieses Princip lautet, in der einfachsten Form ausgesprochen, folgendermaßen: Das Evidente ist wahr. Ich behaupte, daß dieser Satz nicht evident sei. Wann wäre er evident? Wenn wir in der Idee des Subjectes das Prädicat sähen. Dieß ist aber nicht der Fall. Evident ist das, was mit Klarheit gesehen wird, was sich dem Geiste ganz klar darstellt. Wahr ist das, wobei Conformität der Idee mit dem Objecte vorhanden ist. Ich frage nun, wie sehr man auch die Idee „mit Klarheit gesehen" analysiren möge, kann man in ihr jene andere „dem Objecte conform" entdecken? Hier ist ein ungeheurer Sprung vorhanden, man geht von der Subjectivität zur Objectivität über; man behauptet, daß die subjectiven Bedingungen der Reflex der objectiven sind; man macht den Uebergang von der Idee zu ihrem Object, einen Uebergang, der das transscendentalste, schwierigste, dunkelste Problem der Philosophie bildet." Fund. d. Phil. Bd. I, §. 221.

nunfterkenntniß von der allgemeinen Uebereinstimmung der Menschen abhängig zu machen, da ihm durch das Cartesische Kriterium der Wahrheit auch nicht einmal die erste und nächste aller Ueberzeugungen, die Gewißheit der eigenen Existenz verbürgt schien [1]). Lamennais spricht dem Menschen nicht das intellectuelle Erkennen ab; er behauptet aber nebenbei mit eben so großer Entschiedenheit, der Mensch könne seine intellectuellen Erkenntnisse nicht auf dem Wege des Raisonnirens gewinnen [2]). Da er von den durch intellectuelle Apprehensionen gewonnenen Ideen der Dinge als Grundelementen aller intellectuellen Erkenntniß nichts weiß, so bleibt ihm nichts übrig, als sich auf die allgemeinen Ueberzeugungen der menschlichen Gesellschaft zu berufen, deren Zeugniß für die objective Wahrheit und Gewißheit unserer intellectuellen Erkenntnisse einstehen muß. Dieselbe Ursache, welche Lamennais auf seine Lehre vom sens commun hindrängte, führte den Marquis Bonald auf den Gedanken, alle intellectuelle Erkenntniß aus einer durch die Sprache vermittelten Ueberlieferung der Ideen zu erklären, wobei sich ihm eine ungerechtfertigte Identification jener Ideen, die in den intellectuellen Notionen der einzelnen Dinge enthalten und aus-

---

[1]) In einem Gespräche zwischen einem Cartesianer und einem Narren läßt Lamennais den Narren fragen: Repondez seulement, sur quelle preuve croyez-vous à votre existence? Comment en êtes-vous certain? *Le Cartesien:* Parce que quand je dis „Je suis, j'existe" j'ai une claire et distincte perception de ce que je dis. *Le fou:* Vous convenez donc que tout ce que l'on perçoit clairement et distinctement est vrai? *Cart.* C'est le premier principe de ma philosophie. *Fou.* Et comment êtes-vous sûr que vous avez une perception claire et distincte de votre existence? *Cart.* Parce qu'il m'est impossible d'en douter. *Fou.* A merveille! je vois avec joie que vous avez parfaitement compris ma doctrine. Venez donc, mon cher disciple et embrassez votre maître. Vous ne pouvez plus le désavouer maintenant; car je vous déclare que jai une perception très-claire et tres-distincte, que je suis réellement Descartes; et la preuve que cette perception est très-distincte et très-claire, c'est qu'il m'est impossibile d'en douter. *Defense de l'essai sur l'indifference,* p. IX.

[2]) Dieß ist der Sinn seiner kritischen Skizze, die er über die Geschichte aller bisherigen Philosophie entwirft. Vgl. Gesch. d. Thom., S. 790 ff. Lamennais tadelt an Leibnitz (a. a. O., S. 793), daß demselben die unmittelbaren Apprehensionen des Intellectes als wahr gelten. Soweit damit implicite die oben vertretene scholastische Ansicht berührt wurde, wäre zu erinnern, daß es sich bei den intellectuellen Apprehensionen als ersten Acten des Intellectes eben nur um die Idee des Gegenstandes, nicht aber um später vielleicht mannigfach zu berichtigende Vorstellungen vom Objecte der Idee handle. Wir haben in unseren Erkenntnissen ein Dreifaches zu berücksichtigen: die Wahrheit, Gewißheit und Richtigkeit derselben.

gedrückt sind, mit den leitenden Ideen der religiösen, sittlichen und politischen Gesellschaft unterschob. Offenbar hatte er zufolge seiner eigenen Erklärungen vornehmlich die Ideen letzterer Art im Auge [1]); aber vom Einfluße der Cartesischen Denkart beherrscht, kannte er außer dem von ihm im Vereine mit Malebranche verworfenen aprioristischen Denken angeborner Wahrheiten nur das raisonnirende Denken, und substituirte dem nach scholastischer Lehre durch den Intellect producirten Worte das überlieferte Wort [2]). Auf diese Bedeutung des überlieferten Wortes sich stützend, rechtfertiget er, daß Lamennais das Cartesische Cogito ergo sum nicht als einen philosophisch gewissen Satz gelten läßt, wofern nämlich damit gesagt sein soll, daß wir die Gewißheit jenes Axioms lediglich aus uns selbst geschöpft hätten. Vermöchten wir doch den fraglichen Satz gar nicht zu denken, wenn uns nicht die Worte, in welchen wir ihn zu denken haben, überliefert wären! Ohne das Mittel der Sprache, die sich der Mensch nicht selber gibt, hätte er kein Bewußtsein um sein Sein und sein Denken, weil er ohne Sprache gar nicht denken, somit auch nicht wissen (Gewißheit haben) könnte. Seine Existenz wäre und bliebe wohl auch dann eine Wahrheit, aber von einer Gewißheit derselben (d. h. über dieselbe) könnte dann keine Rede sein [3]).

Die beste Widerlegung oder vielmehr Richtigstellung der Bonald'schen Theorie vom Worte findet sich in der scholastischen Theorie vom Worte als natürlichem Ausdrucke der intellectuell apprehendirten Notion eines

---

[1]) En supposant le fait du don primitif du langage, nous découvrons facilement l'origine pour chacun de nous des idées de vérités générales, morales ou sociales; car ses idées n'etant connues de notre esprit que par les expressions qui les lui rendent présentes et perceptibles, nous les retrouvons toutes et naturellement dans la société à laquelle nous appartenons, et qui nous en transmet la connaissance en nous communiquant la langue qu'elle parte. *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales. Tom. I, chap. 1.*

[2]) Il y avait dans le monde de la géométrie avant Newton, et de la philosophie avant Descartes; mais avant le langage, il n'y avait rien, absolument rien, que les corps et leurs images; puisque le langage est l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle et le moyen de toute existence morale. Tel que la matière, qne les livres saints nous representent informe et nue, inanis et vacua, avant la parole féconde qui la tira du chaos, l'esprit aussi avant d'avoir entendu la parole est vide et nu. *L. c., chap. 2.*

[3]) *Bonald* sur un dernier ouvrage de Mr. l'Abbé de la Mennais. Abgedruckt im Anhange zu Lamennai's Defense sur l'indifference.

singulären Objectes. Man kann sich hierüber nicht wahrer ausdrücken, als Suarez [1]), wenn er das Wort (zunächst das verbum mentis) als Terminus oder Abschluß des Erkenntnißactes bezeichnet, und dieß näher dahin bestimmt, daß das Wort realiter et formaliter ipse actus cognoscendi in facto esse (im Gegensatze zum Erkenntnißacte in fieri) sei. Gegen Duns Scotus [2]) und die mittelalterlichen Nominalisten Durand, G. Biel wird die modale Distinction des Wortes von der actio cognoscitiva (in fieri) festgehalten, unter Hinweis auf die heiligen Väter und Lehrer der Kirche, auf einen Augustinus, Johannes Damasc., Anselmus, Thomas Aq., welche eben durch ihr Bestreben, die generatio verbi divini zu erklären, auf Beobachtung eines analogen Vorganges im menschlichen Intellecte hingeführt worden sind. Das innere Wort ist ein natürliches Product und Ergebniß des Erkenntnißactes, und immanenter Zweck desselben; demgemäß ist es falsch, das Wort mit einigen Thomisten: Capreolus, Silvester von Ferrara, Cajetan vom Intellectionsacte sachlich abzuscheiden, und es gleichsam als Spiegel und Bild, in welchem die erkannte Sache betrachtet würde, hinzustellen, als ob es gleichsam nur dazu diente, die Anschauung der Sache selber zu ersetzen. Daraus folgt nun erstlich einmal, daß jede Intellection die Production eines Wortes zum Ergebniß habe, und auch die dereinstige Anschauung Gottes keine wortlose sei, wie die Thomisten behaupten. Man kann Suarez in diesem seinem Widerspruche gegen die Thomisten nur beistimmen; denn obwohl kein geschaffener Intellect Gott begreifen, daher auch nicht jenen Einen Namen aussprechen kann, mit welchem Gott sich selber nennt, so wird Gott doch auf eine dem geschaffenen Intellecte faßbare Weise dadurch offenbar, daß er sich demselben im endlosen seligen Sein des letzteren successiv nach den unendlich vielen Seiten seines Wesens zeigt, welche in eben so vielen Ideen des geschaffenen Intellectes apprehendirt, und in eben so vielen Namen, als unendlich vielen Namen dessen, welchen keine Namen nennen, ausgesprochen werden.

Wie man nun aber auch das Verhältniß des Wortes zum Erkenntnißacte fassen mag, ob in Suarez' Weise, oder ob in jener der von ihm bekämpften Thomisten, jedenfalls ist durch die scholastische Ansicht vom inneren Worte als Producte des Gedankens die Bonald'sche Theorie aus-

---

[1]) De anima, III, c. 5.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 82. — Vgl. auch Kleutgen, Philosophie der Vorzeit (Münster, 1860), S. 351, §. 217.

geschlossen. Das äußere hörbare Wort kann in diesem Falle den Gedanken im Menschen wecken und den Menschen zur Erzeugung des inneren Wortes sollicitiren; aber es kann ihm den fertigen Gedanken nicht unmittelbar überliefern, der Empfänger muß denselben in sich selbst hervorbringen. Was der Mensch nicht selber denkt, wird er, wenn er es auch hundertmal von anderen aussprechen hört, nie verstehen. Demnach würde auch eine Tradition von Ideen durch Wort und Schrift, obwohl eine primäre Grundbedingung aller Cultur und Civilisation, für sich allein nicht ausreichen, die Menschen in das Verständniß der Wahrheit einzuführen. Eine stets sich wiederholende und Jedermann zugängliche Erfahrung zeigt, daß man Niemanden nöthigen könne, unter einem ihm überlieferten Worte genau das zu verstehen, was es im Sinne des Ueberliefernden bedeutet; die Möglichkeit des Andersverstehens und des Mißverstehens ist ein Beweis, daß es eine gewisse vom Einfluße des hörbaren Wortes unabhängige Thätigkeit des intellectus agens gebe. Der einzelne Laut für sich steht in einem zufälligen Verhältniße zu dem Gedanken, dessen hörbarer Ausdruck er ist; er läßt sich, wenn die mit einander Verkehrenden sich darüber einigen wollen, durch einen anderen ersetzen, und ein und derselbe Mensch kann seine Gedanken und Empfindungen in verschiedenen Sprachen ausdrücken. Die bloßen Empfindungslaute sind allerdings in den verschiedenen Sprachen gleichförmiger, sie sind unmittelbarere und weniger zu mißdeutende Ausdrücke des menschlichen Inneren, aber sie sind, soweit sie eben nur Aeußerungen des natürlichen Gefühles sind, keine Sprache des Gedankens. Jeder articulirte Ausdruck ist etwas durch menschliche Selbstthätigkeit Gemachtes, was auch anders geformt und gegliedert sein könnte; und die einzige nicht zu mißdeutende und für alle gleich verständliche, weil unmittelbar und wesentlich d. i. durch sich selbst das Innere ausdrückende Verlautbarung, die Musik nämlich, gibt eben nur das Nichtauszusprechende kund, oder Dasjenige, was der Gedanke nicht mit scharfer Bestimmtheit fassen kann, weil er selber darin zerfließt. Wahr ist, daß der hörbare Laut, das Wort, ein nothwendiges Mittel zur Fixirung des Gedankens ist; in diesem Sinne genommen hat aber das Wort nur eine werkzeugliche Bedeutung, den an das Wort geknüpften Gedanken muß der Mensch in sich selbst hervorbringen. Wenn Bonald sagt: der Mensch denke früher das Wort, als er den Gedanken ausspreche [1]), so kann dieß strenge und schlechthin

[1]) „L'homme, intelligence servie par les organes, pense sa parole, avant de parler sa pensée.“

nur in Beziehung auf Denkobjecte gelten, welche der sinnlichen Erfahrung entrückt, und nebstbei auch keine Gegenstände der inneren Selbstwahrnehmung sind. Denn die sinnlichen Gegenstände kann er sich, wenn sie abwesend sind, durch seine Imagination vorhalten, sein Denken darüber wird kaum von den mit denselben verknüpften Bezeichnungen abhängig sein — und eben so wenig sein Wissen um die unmittelbar appercipirten seelischen Acte des Empfindens, Vorstellens, Imaginirens u. s. w. Gesetzt, er vergäße die Wortbezeichnungen sinnlicher Gegenstände und seelischer Vorgänge, dieselben würden deßungeachtet noch Gegenstand seiner Erinnerung und seines Nachdenkens sein können. Die innerliche Denkthätigkeit stützt sich fundamental auf die bildliche Vergegenwärtigung der Objecte, welche Gegenstände des Denkens sind. Der erste Mensch konnte sich, weil nicht nur die äußere Welt vor seinen Blicken dalag, sondern auch Gott selbst sich ihm auf eine dem Wesen des Menschen als Erdenwanderers angemessene Weise offenbarte, Alles, was er nicht unmittelbar sah, berührte und wahrnahm, bildlich vergegenwärtigen, Himmlisches und Irdisches; das Wort, zu dessen Aussprechen er durch einen von Gott in ihm sollicitirten und geleiteten Drang seiner eigenen Natur veranlaßt wurde, diente ihm zur Fixirung, zur festen und bestimmten Gestaltung und Begränzung seines inneren Gedankenlebens, und war ihm überhaupt unentbehrliches Instrument seines geistigen Lebens und Verkehres; aber es wurde ihm nicht eingegeben und geoffenbart, sondern er fand es selber unter göttlicher Führung und Leitung [1]), deren Zwecken und Absichten es weiterhin wieder als Vehikel zur Fortführung der dem Finden der Sprache vorangehenden Offenbarungsthätigkeit mittelbar oder unmittelbar dienstbar gemacht wurde.

Ventura postulirt das Wort aus anderen Gründen als den eben angegebenen; nach ihm ist es mit dem Gedanken so unzertrennlich verknüpft, daß es ohne denselben gar nicht gedacht werden könne, so wie man den Menschen nicht als bloße Seele ohne Leib denken könne [2]). Liberatore [3]) macht auf das Schiefe und Falsche in dem Vergleiche zwischen Mensch und der im Worte ausgedrückten Idee aufmerksam; das Wort ist dem

[1]) Formatis igitur, Dominus Deus, de humo cunctis animantibus terrae et universis volatilibus coeli, adduxit ea ad Adam, ut videret, quid vocaret ea; omne enim quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen ejus. 1. Mos. 2, 19.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom. S. 456.

[3]) Della Conoscenza I, S. 291 ff.

Gedanken kunstgemäß angebildet, nicht aber auf natürliche Weise mit ihm vereiniget, wie der Leib mit der Seele vereiniget ist. Der natürliche Leib des Gedankens ist das innere Bild des Gegenstandes, das im inneren Sinne recipirte Phantasma, welches nicht vom Worte, sondern von der sinnlichen Perception abhängt. Das Wort ist nicht so sehr Leib als vielmehr Hülle, unter welcher der Gedanke des Menschen sich nach Außen offenbart. Verfehlt ist — fährt Liberatore fort — weiter auch Rosmini's Ansicht, welche im Worte ein stellvertretendes Zeichen erblickt, welches den Allgemeinbegriff des Einzeldinges in unser Denken einführen soll, gleichwie die Sensation die intellectuelle Perception des Einzeldinges veranlaßt. Somit hätte der Mensch nur mittelst der Sprache von der unsinnlichen und moralischen Welt Kenntniß. Muß er aber die Sprache nicht verstehen, und in das Wort, welches ihm einen Blick in die intelligible Welt erschließen soll, nicht einen bestimmten Sinn legen, in dessen Ermangelung das Wort ganz nutzlos wäre? Also muß der Geist in der intellectiven Apprehension des Gegenstandes den Allgemeinbegriff desselben appercipiren und aus der ihm eingezeugten Species abstrahiren können; mithin wird die universale Intellection nicht durch das Wort als solches gewirkt, sondern durch den intellectus agens. Die Function des intellectus agens kann sonach, wie man sieht, auch nicht durch Rosmini's angeborne Seinsidee ersetzt werden, so wenig als durch das intuitive Erkennen Gioberti's, welcher gleichwohl erst in dem durch die Sprache vermittelten Erkennen den Menschen zum wirklichen Denken und Begreifen kommen läßt [1]). Dem Gesagten zufolge darf man sich nicht wundern, daß Rosmini's und Gioberti's Anhänger über die Bedeutung der Sprache für das menschliche Erkennen sich fast eben so ausdrücken, wie die Traditionalisten, während umgekehrt de Bonald hinwiederum nicht Anstand nimmt, angeborne Gedankenkeime im Menschen anzuerkennen [2]), und von diesem Gesichtspuncte aus, gleich

---

[1]) Die Idee ist nach Gioberti kein Concept des denkenden Geistes: Nell' adoperare questo vocabolo („idea") voglio significare non già un concetto nostro, nè altra cosa o proprietà creata, ma il vero assoluto ed eterno in quanto si affaccia all' intuito dell' uomo. *Introduzione alla filosofia. Vol. I, cap. 3.*

[2]) La pensée est le germe qui attend que la parole vienne le féconder. *Recherches etc. tom. I, chap. 2.* — Il y a, au reste, peu de merite à se ranger dans cette question du parti de Descartes, de Fenelon, de Malebranche et de Leibnitz contre Locke et Condillac, et à braver, ainsi accompagné, le rédicule qu'on a voulu jeter sur la question des idées innées, condamnées sans avoir été entendu. *O. c., chap. 8.*

de Maistre [1]), der französischen Idealphilosophie des siebenzehnten Jahrhunderts entschieden das Wort spricht. Man kann demnach mit Grund sagen, daß das Abhandenkommen des Verständnißes der scholastischen Lehre vom intellectus agens als die Hauptursache aller verfehlten oder einseitigen Ansätze und Bemühungen der besseren Philosophie der Neuzeit anzusehen, und keine andere normale Fortentwickelung der christlichen Philosophie, als in directem Anschluße an die erprobten Sätze und Lehren der speculativen Scholastik zu erzielen sei. Demnach müssen die Ergebnisse der besseren Philosophie der Neuzeit vorerst an der scholastischen Philosophie corrigirt werden, ehe an eine weitere Verwerthung und Fortbildung derselben gegangen werden kann.

Der Traditionalismus substituirt dem verbum mentis das verbum oris, und weist ihm jene Bedeutung zu, welche in der scholastischen Speculation das verbum mentis hat, nämlich die Repräsentation des Wesens (Quiddität) und der Natur des Gedachten. Da nun nach traditionalistischer Theorie der Mensch das Wort nicht selber gefunden hat, sondern jeder es von Anderen überkommt, mithin alle Ideen oder Universalgedanken ausschließlich nur als traditionelles Gut in der menschlichen Gesellschaft vorhanden sind, so bleibt dem individuellen Menschen nur das ratiocinative Vermögen eigen, welches in Vergleichung, Verbindung und Trennung u. s. w. der auf dem Wege der Erfahrung erlangten Vorstellungen so wie der durch die Sprache überlieferten Gedanken sich bethätiget. Man könnte nun fragen, ob es dem einzelnen Menschen nicht möglich wäre, aus den durch eigene Erfahrung und fremde Mittheilung erlangten Vorstellungen und Erkenntnißen durch folgerichtige Ratiocination weitere Erkenntniße abzuleiten, auf deren Richtigkeit er unter Voraussetzung der Richtigkeit und Giltigkeit der Prämissen bauen könnte. Lamennais stellt dieß schlechthin in Abrede; er traut nicht einmal den Regeln der Logik. Wer verbürgt uns, fragt er, daß zwischen der Wahrheit und gewissen Denkoperationen unseres Geistes ein nothwendiger und unlöslicher Zusammenhang bestehe? Nicht zu reden von der Unsicherheit und Trüglichkeit der sinnlichen Erfahrung, welche uns nach Lamennais nicht einmal das Vorhandensein äußerer Dinge, unseres eigenen Körpers vergewissern soll können. Wir lassen diesen letzteren Punct bei Seite, welcher im Vorausgehenden bereits öfter als einmal zur Sprache gekommen ist, und beschränken uns

---

[1]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 776. 777.

auf den ersteren, der die Untrüglichkeit und sichere Gewißheit des logischen Verfahrens in Zweifel zieht. Man staunt wohl billig über diese Art von Skepticismus, und noch mehr darüber, daß er der Anerkennung der raison universelle die Wege bereiten soll, als ob die untrügliche Sicherheit eines tadelfreien logischen Verhaltens der Einzelvernunft nicht gleichfalls unter die von der raison universelle anerkannten und verbürgten Wahrheiten gehörte! Einige Vertheidiger Lamennais' sagten, der Skepticismus desselben sei nicht gegen die natürliche Gewißheit der Einzelvernunft, sondern gegen deren Anspruch auf philosophische Gewißheit gekehrt. Wir wollen hier nicht über das Recht dieser Unterscheidung zwischen natürlicher und philosophischer Gewißheit aburtheilen und nur so viel bemerken, daß eine philosophische Gewißheit doch ganz gewiß nur auf Grund der natürlichen Gewißheit möglich sei, und wofern diese untergraben wird, noch viel weniger eine philosophische sich begründen lasse. Man kann sagen, philosophisch gewiß sei dasjenige, was aus Ideen begründet wird; man kann noch um einen Schritt weiter gehen und sagen, das aus Ideen Begründete erweist sich als philosophisch gewiß, soweit es aus den im methodisch analysirten menschlichen Selbstbewußtsein enthaltenen Wahrheiten und Thatsachen erprobt wird. Dürfen aber je diese Arten und Stufen von Gewißheit mit der sogenannten natürlichen Vernunftgewißheit in Widerspruch stehen? Ist nicht die natürliche Vernunftgewißheit der fortwährende Prüfstein und das perpetuirliche Correctiv aller höheren Arten von Gewißheit, welche außerdem noch beansprucht werden? So wie die vom Selbstbewußtsein ausgehende philosophische Betrachtungsweise nur unter Voraussetzung einer idealen Anschauung und Auffassung der Dinge und Verhältniße zu gedeihlichen Ergebnissen gelangen kann, so muß die ideale Auffassung wieder auf eine natürlich unbefangene Anschauung der Dinge und Verhältniße gestützt sein, und aus dieser sich begründen, wofern sie überhaupt sich selbst als eine berechtigte und wahre erweisen will. Demnach ist die natürliche Vernunfteinsicht als solche selbst schon die erste Stufe philosophischer Einsicht und das nothwendige Fundament jeder anderen Art von philosophischer Gewißheit, wenn man anders der idealen und weiters auch noch der psychologischen Erprobung philosophischer Denkwahrheiten den Charakter der Denkgewißheit vindiciren will, welcher streng genommen doch nur der demonstrativen Gewißheit der sogenannten natürlichen Vernunfteinsicht, oder Demjenigen, was die Scholastiker Philosophie nannten, angehört. Denn nicht von Graden gesteigerter Gewißheit, sondern nur von Graden

gesteigerter Vertiefung kann man in Beziehung auf die neben der demonstrativen Erweisung noch denkbaren Versuche einer ideellen Begründung und psychologischen Bewahrheitung reden; wobei es die Natur der Sache mit sich bringt, daß, je tiefer gegriffen werden will, desto mehr das Verfahren einen lemmatischen Charakter annehmen werde; und wenn bereits die auf inductiven Nachweis angewiesene Idealphilosophie immer etwas relativ Unvollendbares an sich haben muß, so wird um so mehr die an die Tiefen der Mystik rührende psychologische Vermittelung auf eine demonstrative Begründung geradezu verzichten müssen. Dieß zur Verständigung über Wesen und Charakter einer vom Selbstbewußtsein ausgehenden Philosophie, die, wie gesagt, als höchste Stufe des philosophischen Erkennens die beiden ihr vorangehenden Stufen zur nothwendigen Voraussetzung hat (Aristoteles — Plato — Augustin).

Die demonstrative Gewißheit der scholastischen Philosophie stützt sich einerseits auf die natürliche Erfahrungsgewißheit, andererseits auf die Untrüglichkeit des auf unfehlbare Principien gegründeten logischen Verfahrens. Die abstrahirende Verstandesthätigkeit gibt uns die einzelnen Worte oder Termini, aus welchen der urtheilende Verstand Sätze bildet, und weiters aus mehreren mit einander verbundenen Sätzen Schlußsätze abzieht. Das ganze hiebei zu beobachtende Verfahren ist auf den Satz des Widerspruches als oberstes Denkgesetz gebaut, und insofern an sich und formell ganz gewiß ein untrügliches, welches anzuzweifeln Widersinn wäre. Auf die demonstrative Ratiocination der Scholastiker paßt auch nicht, was Lamennais vom inquisitiven Ratiociniren sagen zu müssen glaubt, daß es ein des sicheren objectiven Grundes und Haltes entbehrendes Suchen sei; denn in den Prämissen der Demonstration sind ja virtuell die Folgerungen bereits enthalten, und es handelt sich da nur, daß das in se notum durch eine logische Operation auch als ein nobis notum hervorgestellt werde. Es handelt sich also nur darum, ob die termini, aus welchen die Sätze und Prämissen der Schlüße gebildet werden, wahr und richtig seien. Diese termini sind in dem von der irdischen Erfahrungsgewißheit ausgehenden demonstrativen Erkennen der Scholastik unmittelbar oder mittelbar aus der irdischen Erfahrung des Menschen abgezogen; ihre objective Wahrheit und Giltigkeit stützt sich auf eine morphologische Ansicht der sinnlichen Erscheinungswelt. Nun aber ist die morphologische Ansicht eine natürliche und wahre und zugleich ideale Ansicht, welche implicite das ideale Verständniß der in der Erscheinungswelt sich darbietenden Objecte in sich

schließt, weil die μορφη eben nur der äußere, sichtbare Ausdruck der Idee oder des Wesens eines Dinges ist. Also sind die aus solchen terminis gebildeten Sätze vollkommen zulässige und objectiv giltige Prämissen von Schlußsätzen, welche in das Gebiet der Metaphysik gehören. Mithin ist die scholastische Metaphysik wahr, und ihre Sätze und Erweise haben, soweit sie der hier gegebenen Charakteristik entsprechen, auf wissenschaftliche Gewißheit Anspruch [1]). Etwas anderes ist es, wenn es um Erforschung der nächsten, in der Natur selber gelegenen Gründe und Gesetze der Naturerscheinungen sich handelt; indeß hat es auch in dieser Beziehung einem Suarez wenigstens nicht an Einsicht in die richtige Methode gefehlt, mittelst welcher im Gebiete der Naturwissenschaften zu reellen und förderlichen Ergebnissen zu gelangen sei [2]), und zudem ist es in metaphysischer Beziehung, d. h. soweit es sich um Schlüße von der sinnlichen Erfahrungswelt auf das Uebersinnliche und Ueberweltliche handelt, von untergeordneter Bedeutung, ob ein implicites oder explicites Verständniß der in der sinnlichen Erscheinungswelt realisirten göttlichen Gedanken vorhanden sei.

Wenn nun der Bau der scholastischen Metaphysik auf so sicheren Grundlagen ruht, und die erfahrungsmäßige und logische Evidenz in ihr nirgends außer Acht gelassen ist, wie erklärt sich der scholastische Metaphysiker die Irrthümer, die deßungeachtet auch von ihm im Einzelnen einbekannt werden müssen, und worin ist der eigentliche Grund der Schwierigkeiten, die das Zustandekommen eines fehlerlosen Systems hindern, gelegen? Die beste Erklärung hiefür — antwortet Suarez [3]) — gibt Thomas Aq., wenn er sagt, daß die höheren Objecte unseres Erkennens, obwohl an sich die intelligibelsten, doch gerade durch diese ihre Vorzüglichkeit unsere nur sehr relativ vermögende intellectuelle Kraft excediren, wie das Sonnenlicht, obwohl das Allerhellste, was es geben kann, die Sehkraft unseres Auges excedirt. Bei den der niederen Ordnung angehörigen Dingen ist hinwiederum der geringe Grad von Intelligibilität, der ihnen zukommt, in's Auge zu fassen, und aus dem Defecte, der in der sinnlichen Realität als solcher liegt, die Schwierigkeit eines adäquaten Verständnißes zu erklären. Zudem darf nicht übersehen werden, daß neben jeder wahren Ansicht über irgend einen Gegenstand, die nur eine ist, viele unrichtige und falsche

---

[1]) Darnach ist das in Gesch. d. Thom. (S. 627. 628), über den Peripatetismus Gesagte richtig zu stellen.

[2]) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 485.

[3]) Metaph., disp. 9, sect. 3.

möglich sind; so daß bei der factischen Fehlbarkeit des menschlichen Verstandes das Irren viel leichter und wahrscheinlicher ist, als das Finden des Rechten. Es wäre aber zu weit gegangen, mit Duns Scotus, Ant. Andreas, Major u. A. einzig nur in der Unvollkommenheit unseres Intellectes den Grund der Schwierigkeiten eines wahren Erkennens suchen zu wollen; denn die sinnlichen Dinge stehen in Hinsicht auf natürliche Vollkommenheit doch gewiß unter jener des menschlichen Intellectes, und demnach muß in ihnen selbst, und nicht bloß im Intellecte die Ursache der Schwierigkeiten, sie zu verstehen, liegen.

Aus diesem inadäquaten Verhältniß zwischen dem Intellecte und den Dingen, die über ihm und unter ihm sind, erklärt sich demnach, wie er in seinen Urtheilen über sie die Convenienz oder Disconvenienz von Subject und Prädicat der über sie ausgesagten Sätze häufig nicht zur völligen Evidenz zu bringen vermag, und somit der Gefahr zu irren preisgegeben ist. Die Cartesianer gehen weiter und sagen, unter Voraussetzung des von den Scholastikern beobachteten Verfahrens muß der Verstand irren; denn die Scholastiker wollen, statt von Nominaldefinitionen auszugehen, auf Realdefinitionen sich stützen, wobei sich ihnen eine von der Imagination unterschobene Vorstellung als vermeintlicher Realbegriff aufdrängt. Wir kennen bereits die Ursache dieser falschen und schiefen Kritik der Cartesischen Philosophie über die scholastische; es geht ihr das Verständniß des intellectus agens ab, und somit erkennt sie in den intellectuellen Apprehensionen der Sinnendinge keine ideellen Apperceptionen, und weiß überhaupt nichts von intellectuellen Apprehensionen. Daher das Sich-zurückziehen auf sogenannte Nominaldefinitionen, die im Lichte angeborner Ideen die subjectiven Apperceptionen zu klaren und deutlichen Gedanken erheben sollen [1]). Es ist dieß jener falsche Subjectivismus, der nur dadurch die objective Wahrheit und Giltigkeit des menschlichen Erkennens zu retten weiß, daß er Gott als Garanten derselben einsetzt, und

---

[1]) In Aristotelica philosophia edocti dupliciter hallucinantur. Primo, dum rei definitionem cum nominis definitione confundunt, et illi attribuunt, quod huic tantum convenit. Nam ubi quam plurimas non nominum sed rerum definitiones, prout ab imaginatione pelluntur, adduxerunt, quae omnino falsae sunt, et quae nec rerum essentiam, nec ideas quas de illis naturaliter formamus, ullatenus explicant, volunt tamen, ut hujusmodi definitiones tanquam principia a nobis considerentur, seu perspicuae notiones, quibus contradicere nemo potis est. *Legrand, Inst. phil., p. 53.*

welcher nebenbei den reellen Gehalt der sinnlichen Objecte auf das durch die Sinne Vernehmbare reducirt. Jener Recurs auf Gott gestaltete sich in Malebranche's Geiste zu einem förmlichen Schauen der denkenden Seele in Gott, und die Erkenntniß der Wahrheit wird ihm zu einer Handlung des religiös-sittlichen Willens, weil er eine von der Willensthätigkeit des Geistes verschiedene Selbstthätigkeit des Geistes gar nicht kannte und anerkannte. Man kann in dieser Hinsicht Schellings Wort, welcher Malebranche einer „krankhaften Frömmigkeit" zieh, nicht ungerecht finden, obschon es ein hartes Wort ist und den christlich edlen Wahrheitseifer des frommen Mannes allzuwenig würdiget. Wahr ist, daß in Malebranche's Philosophie der Menschenverstand in lauter Vernunft, sein Denken und Erkennen in lauter Vernehmen aufgeht, und die männliche Rolle des besonnenen intellectus agens der Scholastiker in ein passives Verhalten den Weltdingen gegenüber umschlägt, vor deren Trug und Schein sich die beängstigte Menschenseele nicht anders zu retten weiß, als daß sie sich unmittelbar Gott in die Arme wirft, um durch ihn zu erlangen, was sie durch sich selbst zu erlangen sich unvermögend fühlt. Die Malebranche'sche Theorie vom Schauen in Gott ist durch einen philosophischen Skepticismus unterbaut, und dieser Skepticismus hat seinen Grund in dem Abgehen von den gesunden und richtigen Anschauungen der scholastischen Speculation. Sollen wir jenen Recurs auf Gott unbedingt verwerfen, und den frommen Priester eines an einen grundwesentlichen Irrthum hingeopferten Lebens zeihen? Wäre es so, so müßten wir nicht ihn, sondern sein Jahrhundert anklagen; und auch dieß müßten wir uns verwehren, da wir ja mit weit schwereren Irrungen unserer Zeit zu ringen haben, und eben erst die nicht ohne große Mühen errungene Erkenntniß derselben uns die aus dem Zeitalter der großen scholastischen Theologen hinterlassenen Güter der Erkenntniß schätzen und würdigen lehrt. Indeß, ein vollständiger Irrthum war Malebranche's Lehre nicht; und abgesehen von vielem Schönen und Anregenden im Einzelnen ist als das relativ Wahre (nicht in seiner eigenen Lehre, sondern) in seiner Opposition gegen die scholastische Erkenntnißtheorie dieß anzusehen, daß es ein von der intellectuellen Apprehension der Einzeldinge verschiedenes Erkennen von Ideen höherer Art gebe, welche sich nicht auf Einzeldinge oder deren Arten und Genera beziehen, sondern Verschiedenartiges zusammenfassen, und zwar unter den mannigfaltigsten Gesichtspuncten und Beziehungen, deren Apprehension den Eingebungen glücklicher Stunden zu verdanken ist. Diese Ueberzeugung begann in der besseren nachscholastischen

Philosophie allmälich durchzubrechen, und lag, wie wir bereits früher andeuteten, in der scholastischen Speculation implicite selber schon enthalten; ein ausgebildetes speculatives Verfahren wird man heutzutage jenes nennen, in welchem die Ergebnisse analytischer Betrachtung auf Ideen zurückgeführt und aus ihnen erprobt werden. Ein Analogon hiefür bietet sich in den mancherlei, durch Induction begründeten Hypothesen der Naturlehre, welche gleichfalls als „Ideen" ihrer Erfinder anzusehen sind; die philosophische Moral erbaut sich über der „Idee" des Menschen, und in Fichte's Anthropologie ist neuestens [1]) der schätzenswerthe Versuch gemacht worden, das Wesen des Menschen aus der Idee der im Körper sich einleibenden Seele zu begreifen. Indeß bloß aus Ideen läßt sich noch keine Wissenschaft machen; und wenn die Aufgabe der Wissenschaft ist, die Wahrheit von Ideen nachzuweisen, so muß sie auf etwas von Ideen Verschiedenes, sie muß sich auf erfahrungsmäßig Gegebenes und Erprobtes, auf Wahrnehmungen und Thatsachen stützen, und so ist denn in der That nicht zu begreifen, wie auf dem Gebiete der christlichen Philosophie ein wahrhafter Fortschritt, d. i. ein Fortschritt ohne gleichzeitige Rückschritte, zu erzielen sei ohne Anschluß an die Principien und erprobten Ergebniße der scholastischen Philosophie, die durch sich allein wohl nicht die höchste und einzige Form philosophischer Erkenntniß repräsentirt und auch im Bewußtsein des Zeitalters der Scholastiker für die Mystiker nicht repräsentirte, aber jedenfalls wirkliche und ächte philosophische Einsichten bot, gegen welche sich eine undankbare Nachwelt nur zu ihrem eigenen Nachtheile verschließen würde.

Man könnte schließlich noch die Frage aufwerfen, ob eine Nothwendigkeit vorhanden sei, über die scholastische Philosophie hinauszugehen und zu einer sogenannten Idealphilosophie, wie deren Wesen im Vorausgehenden geschildert wurde, sich zu erheben? Diese Nothwendigkeit möchte durch gewisse, der christlichen Denkart geltende Wahrnehmungen angezeigt sein. Der einer idealen Philosophie geltende Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit ist nicht bloß ein dem christlichen Denken sehr geläufiger Gegensatz, sondern in Wahrheit erst durch die christliche Weltansicht zur Geltung und allgemeinen Anerkennung gebracht worden; auch die scholastische Speculation kannte ihn unter der Form des Gegensatzes zwischen göttlicher

---

[1]) J. H. Fichte: Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele. Neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt. 2te Aufl. Leipzig, 1860.

Idee und dem in den geschaffenen Dingen verwirklichten Ausdrucke derselben. Die durch Bajus veranlaßten Wirren, der den betreffenden Gegensatz auf anthropologischem Gebiete mit dem Gegensatze zwischen dem, was ist und was sein sollte, confundirte, gaben zunächst auf anthropologischem Gebiete den Anstoß zu näheren und ausführlicheren Unterscheidungen, ob und wie weit das erfahrungsmäßig Gegebene als unentstellter Ausdruck des göttlichen Gedankens gelten dürfe oder nicht. Die strengen Augustiner und die Thomisten betonten sehr entschieden die Deterioration und Zerrüttung der menschlichen Natur, in deren Fall indeß, wie sich aus mannigfaltigen Anzeichen erkennen läßt, auch die äußere irdische Natur hineingezogen ist, so daß sich sowohl in Bezug auf den Menschen als auch in Bezug auf die äußere irdische Natur der Gegensatz zwischen dem, was thatsächlich ist, und dem, was eigentlich sein sollte oder der rechten Ordnung gemäß wäre, aufdrängt. Durch die Reflexion auf Letzteres begründet sich nun eigentlich der Standpunct der „Idee," der in sich selber bereits implicite die Anerkennung der christlichen Wahrheit und des christlichen Heiles in sich trägt, weil einzig die christliche Wahrheit den sonst unerklärlichen Zwiespalt zwischen Idee und Wirklichkeit im inneren und äußeren Menschendasein in seinen wahren Gründen erkennen macht, und in den Verheißungen und Anbietungen des durch die Kirche gebotenen christlichen Heiles eine eben so sehr Gottes würdige, als Geist und Gemüth des Menschen befriedigende und erhebende Art der Lösung und Ueberwindung jenes Zwiespaltes vorweist.

---

# Eilftes Capitel.

Suarez' Tugendlehre und Ascetik. Verhältniß seiner hieher gehörigen Lehren zu verschiedenen, moralische Fragen betreffenden, theologischen Streitigkeiten nachfolgender Zeiten.

Die Tugend wird nach ihrer allgemeinsten Bedeutung als seelische Tüchtigkeit von Suarez so definirt: Virtus est bona qualitas perficiens naturam rationalem [1]). Diese Begriffsbestimmung paßt gleichsehr auf die intellectualen und moralischen, erworbenen und eingegoßenen Tugenden. Die intellectualen Tugenden unterscheiden sich von den moralischen durch

[1]) Comm. in Primam Secundae. Tract. IV, Disp. 3.

ihr specifisches Object; das specifische Object der ersteren ist das verum, das specifische Object der letzteren das bonum. Obwohl der Intellect seinem Range nach höher steht als der Wille, so sind deßungeachtet die moralischen Tugenden in vollkommenerer Weise Tugenden, als die intellectuellen Tugenden; denn die moralischen Tugenden streben das Gute formaliter und direct an, und tragen durch sich selbst unmittelbar zur Vervollkommnung der sittlichen Selbstbestimmung des Willens bei [1]), was Alles von den intellectuellen Tugenden sich nicht sagen läßt, die, soweit man dem gewöhnlichen Sprachgebrauche zufolge unter Tugend ein principium actus moraliter boni versteht, nicht simpliciter, sondern nur analogisch Tugend genannt werden können. Wohl aber kann man die moralischen Tugenden an sich betrachtet schlechthin und ohne Beschränkung Tugenden nennen; denn sie sind Habitus, die aus moralischen Handlungen, welche actus simpliciter recti sind, erwachsen. Aber freilich reichen sie ihrerseits wieder nicht zu, den Menschen zu einem simpliciter rectus zu machen, wozu sich nur die eingegoßenen Tugenden eignen; daher mit diesen verglichen die virtutes morales nicht simpliciter Tugenden genannt werden können.

Die moralischen Tugenden, welchen aus den intellectuellen die Klugheit am meisten sich nähert [2]), zerfallen in virtutes circa passiones und circa operationes. Die Tugenden ersterer Art haben vornehmlich zum Zwecke, das sinnliche und natürliche Begehren in's rechte Gleichmaß zum sittlichen Willen zu setzen; die virtutes operationis verfolgen einen darüber hinausliegenden Zweck, nämlich die pflichtgemäße Leistung an einen anderen, wohin die Pflichten der justitia legalis, distributiva und commutativa, sowie die Pflichten der Gottesverehrung, der Pietät gegen die Eltern, die Respects- und Dankeserweisungen gegen Respectspersonen und Wohlthäter gehören. Mit der von Thomas Aq. vorgenommenen Diversification der virtutes circa passiones [3]) ist Suarez im Einzelnen nicht einverstanden; er findet sie dunkel, zweifelhaft und nicht in allen Einzelheiten

---

[1]) Virtutes appetitivae perficiunt hominem non solum in ordine ad operationem humanam ex specie sua, sed etiam ex modo, quoniam perficiunt voluntatem quatenus cum dominio et indifferentia operatur, in quo dominio consistit proprius ille modus humanae operationis. *L. c., sect. 2, n. 4.*

[2]) Eo, quod haec virtus maxime pendet ab appetitu, et minus potest per se sola rectitudinem in illo efficere. *L. c., disp. 3, sect. 4, n. 1.*

[3]) 1, 2 qu. 60, art. 2.

richtig motivirt; die affectus sensitivi seien nicht die adäquate Materie jener Tugenden, die Unterscheidung nach Potenzen (irascibilis und concupiscibilis) sei nicht maßgebend für die, vielmehr mit Beziehung auf Acte und Objecte vorzunehmende specifische Scheidung der Habitus [1]). Suarez verschiebt das Nähere auf den von ihm beabsichtigten Commentar über die Secunda Secundae, zu dessen Ausfertigung er jedoch nicht gekommen ist [2]). Es scheint überhaupt nicht, daß es bei irgend einem der noch folgenden Scholastiker zu einer principiellen Erörterung der hier von Suarez beregten Fragen gekommen sei; eine Moral als philosophische Tugendlehre (im Unterschiede von Gesetzes- und Pflichtenlehre) ist von den Scholastikern nicht bearbeitet worden, und auch in den aus der nachscholastischen Zeit herrührenden Bearbeitungen einer Philosophia Moralis katholischer Moralisten findet sich noch stetig die herkömmliche Unterscheidung der vier Cardinaltugenden zu Grunde gelegt. Auch Suarez bezieht sich auf dieselben; es läßt sich indeß nicht sagen, in welches Verhältniß er die Unterscheidung der vier Cardinaltugenden zu der oben erwähnten Unterscheidung der Tugenden circa passiones und circa operationes gesetzt haben würde, wenn er an die Commentirung der Secunda Secundae gegangen wäre [4]).

---

[1]) Non potest tamen hoc loco explicari non intellectis rationibus omnium virtutum et passionum. Haec sola nunc dicenda videntur: Primo, non omnes has virtutes per se primo respicere proprie affectus et passiones appetitus sensitivi, ut patet de veracitate, et fortasse de philotimia et liberalitate. Secundo videtur certum, non esse hic enumeratas a D. Thoma omnes virtutes, quae ad hoc genus pertinent; omisit ergo patientiam, modestiam, castitatem, et Aristoteles insuper addidit verecundiam et nemesin, quae, an virtus sit, suo loco dicemus. Tertio fortasse etiam verum est, non omnes has virtutes numeratas esse species essentialiter distinctas, sed solum gradus distinctos ejusdem virtutis, ut fortasse liberalitas et magnificentia, philotimia et magna nimitas. *L. c., n. 17.*

[2]) Hier fügt sich ergänzend an: *Lessii* de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus libri quatuor ad Secundam Secundae D. Thomae a qu. 47 usque ad qu. 171. Löwen, 1605 u. ö.

[3]) So in Legrand's Institt. philos., in Roys' (S. J.) Ethica et Jus Naturae (Wien, 1761). Eine von der herkömmlichen Behandlungsart abweichende Begründung und Durchführung der Moralphilosophie findet sich zuerst in Muratori's Filosofia morale esposta e proposta ai giovanni. Venedig, 1746.

[4]) Dicuntur autem virtutes cardinales, ut idem D. Thomas Aq. late exponit, vel quatenus illa quatuor nomina in generali quadam significatione usur-

Unter den eingegossenen Tugenden, welche im Range über den erworbenen stehen, ragen abermals die theologischen Tugenden besonders hervor, welchen nebst ihrem Gewirktsein durch Gott noch dieß eigen ist, daß Gott entweder an sich, oder in Hinsicht auf eine seiner Wesenseigenschaften Objecten derselben ist, und daß sie schlechthin nur als eingegossene Tugenden möglich sind; daher sie denn auch principiell von gewissen, ihnen einigermaßen ähnlichen Habitualitäten natürlicher Weisheit, natürlicher Gottesliebe und natürlicher Seligkeitshoffnung unterschieden werden müssen, von welchen übrigens weder die heidnischen Philosophen etwas wissen, noch die heiligen Väter und christlichen Theologen viel zu sagen haben [1]). Auch der rein menschliche Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten und die natürliche Liebe zu den übernatürlichen Gütern können nicht, wie Duns Scotus und die Nominalisten wollen, zu den theologischen Tugenden gerechnet werden; indeß darf man nicht so weit gehen wie Cajetan, und ihnen die Bedeutung moralischer Habitus ganz absprechen — sie gehören, so weit sie Tugenden sind, zu den moralischen Tugenden [2]).

---

pantur, ut videlicet dicant quatuor generales conditiones in omnibus virtutibus repertas; vel si sumantur, ut significant quatuor particulares virtutes, dicuntur cardinales, quia ex parte materiae habent quamdam excellentiam, et sunt maxime necessariae et veluti introitus et janua ad ceteras virtutes, unde non est necesse has esse praecipuas perfectione et essentia, sed necessitate et usu; et adhuc isto modo non comparantur cum theologicis, quae non solum sunt praecipuae, sed alia ratione sunt magis necessariae, quia sunt fundamenta honestae vitae, ut patet de fide 1. Cor. 3, 10., de spe Hebr. 6, 19. 20., et ad Eph. c. 3. charitas dicitur radix, qua de re vide D. Thomam quaestione de Virtutibus art. 12 ad 14um. *L. c., sect. 5, n. 1.*

[1]) Hi habitus deficiunt ab illa ratione virtutis theologicae, in suo tamen genere revera virtutes sunt, et generali voce morales dici possunt eo modo, quo omnes actus voluntatis ad mores hominum pertinent. Philosophi autem, quia parum de Deo cognoverunt, eas tantum virtutes morales numerarunt, quae ad vitam politicam spectant, atque eas virtutes, quae ad Deum pertinent omnes comprehendunt sub una voce Religionis. Patres etiam et Theologi de his parum curant, quia de virtutibus supernaturalibus praecipue loquuntur. *L. c., n. 4.*

[2]) Videtur certum, actus talium habituum posse, et saepe esse moraliter bonos, vel per denominationem ab actibus voluntatis, si sint actus intellectus; hoc patet, quia, licet non sint actus perfecti, nullam tamen habent malam circumstantiam, et alias non habent bona objecta, et prudenter fieri possunt, quia non semper est imprudentia non operari optimo modo. Ultimo dico, habitus praedictos posse dici ad morales virtutes pertinere, quia sunt habitus elicientes

Der Glaube ist ein der menschlichen Seele eingegossener Habitus, der im Intellecte subjectivirt, und demselben eine Neigung und übernatürliche Fähigkeit ertheilt, die Zustimmung zu der durch Gott als veritas prima verbürgten Offenbarungswahrheit zu eliciren. Der habitus fidei ist eine einfache Qualität als göttliches Licht, in dessen Kraft der Intellect die Wahrheit des intellectuell apprehendirten Inhaltes der Glaubenslehre erkennt. Der habitus fidei ist sonach jene eingegossene Qualität, welche den Intellect über die ihnen als Wahrheit dargebotene Lehre richtig urtheilen macht; diese selber ist ein Complex von Sätzen, deren Elemente, Subject und Prädicat, durch den apprehensiven Intellect als notiones rerum credendarum dem Erkennen zu eigen werden. Die diesen Notionen entsprechenden Species müssen nicht nothwendig supranaturale und eingegossene Species sein [1]); sie sind oder können vorhanden sein, ehe der Mensch in Kraft des ihm eingegossenen Habitus den ersten Glaubensact setzt, und er kann trotz ihres Vorhandenseins ein Ungläubiger bleiben, sofern er sich nämlich zu jenem in Kraft übernatürlicher Efficienz zu Stande kommenden Acte des zustimmenden Urtheiles nicht bestimmen läßt. Aus dem Letztgesagten erhellt, daß neben dem eingegossenen Habitus des Intellectes auch noch ein besonderer Habitus des Willens nothwendig ist, in Kraft dessen der durch den ersteren Habitus elicirte Consens wirklich geleistet wird [2]). Dieser Habitus des Willens ist als virtus moralis im weiteren Sinne zu verstehen, und daher keineswegs mit dem habitus charitatis zu confundiren, da er auch bereits zum Vorhandensein der fides informis nothwendig erfordert wird. Jene virtus moralis des zustimmenden Willens ist nun weder auf die virtus obedientiae, noch auf die virtus religionis oder virtus studiositatis oder sonst eine moralische Tugend zu reduciren, hat vielmehr ein von den Objecten dieser Tugenden ganz verschiedenes Object, muß daher auch als eine von den genannten moralischen Tugenden verschiedene virtus moralis genommen werden, die

---

actus per se bonos, et ita constat eo modo, quo virtutes sunt, ad quod genus virtutis pertinere possint. *L. c., n. 5.*

[1]) Nam res fidei — sagt Suarez — apprehendimus modo naturali et per analogiam vel respectum aliquem ad eas res, quae sensibus percipimus. *De triplici virtute theologica, Tract. I, disp. 7, sect. 1.*

[2]) Quando actus per se pendent a duabus potentiis, una eliciente, altera imperante, necessarius est habitus in utraque potentia, ut subjectum sit integre dispositum habitualiter, seu intrinsece constitutum in actu primo. *L. c., sect. 2, n. 3.*

15*

man per antonomasiam den habitus piae affectionis nennen kann, oder auch, wie Thomas Aq. andeutet, die virtus captans et recte movens intellectum in obsequium Dei.

Suarez bemerkt noch [1]), daß der Habitus des Intellectes für sich allein und im Unterschiede von dem Willenshabitus oder habitus piae affectionis nicht simpliciter eine Tugend genannt werden könne, sondern als virtus intellectualis zu bezeichnen sei. Der Cardinal Johann de Lugo, dessen Werk de virtute fidei divinae das erschöpfendste und gründlichste aus allen ist, welche je über diesen Gegenstand geschrieben worden sind [2]), ist mit der von Suarez gewollten Restriction nicht einverstanden [3]); sie sei weder in den Concilien noch in den Vätern begründet, und lasse sich auch rationell nicht zurecht legen, indem ja der habitus intellectualis durch den Hinzutritt der pia affectio nicht zu einer virtus theologica, was er an sich schon ist, sondern nur zu einer virtus moralis qualificirt wird. Ist er für sich allein schlechthin und ohne Restriction eine theologische Tugend, so wird er für sich allein auch schlechthin eine Tugend genannt werden müssen. Lugo ist ferner auch damit nicht einverstanden, daß der habitus fidei, der den Consens elicirt, dem Intellecte unmittelbar inhäriren soll. Die nähere Erörterung hierüber reducirt sich auf die Frage, ob die Vermögen der intellectiven Seele, Intellect und Wille, von der Seele selber irgendwie, sachlich oder modaliter, geschieden seien oder nicht. Lugo verneint diese Unterscheidung, und damit ergibt sich seine Abweichung von Suarez von selbst.

Der Affect der Hoffnung wird von Suarez aus der concupiscibeln Liebe zu Gott als Object und Quelle unseres Seligseins deducirt. Die Hoffnung ist ein Act dieser concupiscibeln Liebe, und hat ihren specifischen Charakter und Namen nur daher, daß ihr Object, das Seligsein, kein gegenwärtiges, sondern ein abwesendes und der Zukunft angehöriges ist. Bei Duns Scotus und mehreren Nominalisten — bemerkt Suarez weiter — kommt es zu keiner vollkommenen Unterscheidung zwischen den theologischen Tugenden des Hoffens und Liebens, wenn sie das specifische Wesen des Hoffens hauptsächlich nur aus dem Charakter des Objectes der Hoffnung

[1]) Mit Berufung auf Thomas 1, 2 qu. 56, art. 2.

[2]) Disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae. Ein Band in Fol., und zugleich als dritter Band der Venetianer Ausgabe seiner Werke in 7 Bänden, 1718.

[3]) O. c., Disp. 15, sect. 2.

erklären wollen. Objectum spei — sagen diese Theologen — est bonum arduum. Dieses bonum arduum ist aber auch Object der theologischen Liebe, und man sieht nicht ein, wie sich unter diesen Voraussetzungen der Act der Hoffnung als ein besonderer Act vom Acte der Liebe loslösen soll. Der Grundfehler ist, daß die Schwererreichbarkeit oder arduitas zur ratio tendendi gemacht wird, während sie für den Strebenden doch nur ein Umstand ist, der allerdings darnach geartet ist, daß der durch ihn bedingte Strebeact eine besondere Denomination erhält. Derselbe würde sich jedoch deßungeachtet hiedurch allein vom Acte charitativer Liebe nicht specifisch abscheiden, wenn er nicht zugleich aus einer von der charitativen Liebe verschiedenen Wurzel sproßte. Darin also, daß er aus der concupiscibilen Liebe herauswächst, liegt sein Unterschied von dem Acte der theologischen Liebe begründet; und darin ist demnach der Grund zu suchen, weßhalb die theologische Hoffnung als besondere Tugend neben der theologischen Tugend besteht.

Die eben entwickelte Deduction des Begriffes der theologischen Hoffnung ist die gemeinhin geltende Lehre der Scholastiker, und wird auch von dem heiligen Franz von Sales vertreten, der in seinem Buche von der Liebe zu Gott [1]) zwischen der hoffenden Liebe als concupisciblem Affecte und zwischen der charitativen Liebe unterscheidet. Henricus a St. Ignatio [2]) tadelt diese Unterscheidung, und meint, Salesius sei in diesem Puncte zufolge seiner Abhängigkeit von den Scholastikern seiner Zeit von dem Geiste des heiligen Augustinus und der übrigen Väter abgekommen; in der Liebe zu Gott als höchstem Gute für uns sei bereits implicite die Liebe zum höchsten Gute an sich enthalten. Darauf erwidert B. M. de Rubeis [3]), daß nicht bloß die scholastischen Zeitgenossen des heiligen Franciscus Salesius, sondern auch Thomas Aq. die hoffende Liebe als eine in ihrer Art minder vollkommene von der charitativen Liebe unterschieden

[1]) Buch II, Kap. 17.

[2]) Ethica amoris, Tom. II, lib. III. De amore sperante, c. 2 §. 2.

[3]) De caritate, virtute theologica, ejusque natura, multiplici actu, perfectione, praecepto: vi etiam justificandi hominem, et appretiatione Dei super omnia: ordine in subjectis diligendis, objectisque: intentione, puritate, operumque relatione in Deum: ac interitu demum per lethale peccatum. Tractatus theologicus, in quo haeresum historia texitur, dogmata fidei adversus errores invectos vendicantur, ac solidiores, quae agi solent in scholis, juxta S. Thomae Aq. doctrinam dirimuntur quaestiones. Venedig, 1758. Abgedruckt in *Thesaur. theol., Tom. VI, p. 257—644.*

habe [1]); nicht minder Bossuet, welcher im Eingange seiner Abhandlung: Schola in tuto [2]) eine Reihe von Propositionen aufstellt, welche durchgängig gegen die von Henricus vertretene Anschauung gekehrt sind. Es ist zwar richtig, daß beide Arten von Liebe sich auf dieselbe göttliche bonitas increata beziehen; aber der einen Art kommen Vorzüge zu, welche der anderen fehlen, und deßhalb ist diese als etwas Secundäres anzusehen, welches sich jener als etwas Primäres unterzuordnen hat. Charitas im eigentlichen Sinne ist doch nur amor amicitiae. Fenelon fällt in einen der Irrung des Henricus entgegengesetzten Irrthum, und kann die concupiscible Liebe oder den amor spei nicht tief genug herabdrücken; oder vielmehr er identificirt den amor spei mit dem amor amicitiae, soweit dieser nicht ausschließlich nur Gottes Ehre zum Gegenstande hat. Denn in jeder anderen Liebe sieht er eine Art interessirter Rücksicht auf die eigene Seligkeit, als ob — bemerkt de Rubeis [3]) — die Liebe zu Gott als unserem höchsten Gute nicht auch die göttliche bonitas increata zum Gegenstande hätte, und zwar als finis qui, als finis quo und endlich auch als finis cui! Zur höchsten Vervollkommnung dieser Liebe gehört einzig nur, daß die auf Gott als bonum nobis summum bezüglichen Acte auf Gott als summum in se bonum bezogen werden.

Die theologische Tugend der Liebe unterscheidet sich nach Suarez, wie oben gesagt wurde, von der theologischen Hoffnung dadurch, daß sie Gott um seiner selbst willen zum Objecte hat. Sie inhärirt wie die Hoffnung dem Sterbevermögen des Menschen, und ist die höchste aller Tugenden, der theologischen sowohl als der moralischen; sie steht auch im Range über allen intellectuellen Perfectionen des Zeitmenschen, nicht aber über der intellectuellen Perfection des dereinstigen Gottschauens, weil, wenn es wahr ist, daß die Perfectionen des Erkennens über jenen des Wollens stehen, folgerichtig auch die höchste Perfection des Erkennens über der höchsten Perfection des Wollens stehen muß. Das Erkennen kann aber in diesem Leben nicht zur höchsten Vollendung gelangen, während die Charitas im Leben dieser Zeit wirklich schon specie et numero mit dem jenseitigen und zukünftigen habitus charitatis identisch

---

[1]) Vgl. Quaest. disput.: De spe, art. 3; — 2, 2 qu. 17, art. 8.

[2]) De nova quaestione tractatus tres: Mystici in tuto — Schola in tuto — Quietismus redivivus.

[3]) O. c., c. 41.

ist [1]). Unrichtig ist Cajetan's Behauptung, daß der mindeste Grad der jenseitigen Charitas die ganze Fülle und Intension des höchsten diesseits erreichbaren Grades der Charitas in sich schließe; der heiligen Jungfrau war gewiß schon im Diesseits ein höherer Grad und eine größere Fülle der himmlischen Charitas eingegossen, als den nach der Taufe verstorbenen und zur seligen Anschauung gelangten Kindern eigen ist.

Wir hörten bisher die Tugenden als Habitus d. i. als eine bestimmte Art von Qualitäten bezeichnen, deren Träger bestimmte Vermögen der Seele seien oder die Seele selber, wie die späteren Scholastiker gemeinhin annahmen. Die Cartesische Philosophie gieng aber weiter, und hob den Begriff des Habitus als einer vom Wesen der Seele unterschiedenen Form der Seele förmlich auf, und sah in denselben nur Modos der Seele, welche durch öfter wiederholte Bethätigungen gewisser Art, oder auch auf außerordentliche Weise durch die Gnade erlangt würden [2]). Da ferner das Wesen der Seele von der neuen Philosophie ausschließlich in das Denken und Wollen gesetzt wurde, so nahm demgemäß auch die Ethik einen von der bisherigen peripatetischen Weise abweichenden stoischen Charakter an, der gewisser Maßen an Kant erinnert, wie aus Geulinx's Definition der Tugend zu ersehen ist [3]), der nebstdem auch ex professo

---

[1]) Sed dices: Si haec vera sunt, fieret, ut charitas viae posset pervenire ad tantum perfectionem quantam habet in patria. Respondetur: Duplex est perfectio charitatis. Una essentialis, quae in eo consistit, ut totum hominis affectum ponat in Deum, tanquam in supernaturalem finem ultimum, et consequenter excludat omnem effectum peccati mortalis, et in hoc charitas viae et patriae sunt aequales; imo omnis charitas viae etiam minima illam habet, ut dicitur 1. Joann. 2 et 4. Alia est perfectio accidentalis, quae partim in intensione, partim in vitandis peccatis sita est, et hac ratione distingui solent tres gradus charitatis, incipientium, proficientium et perfectorum; et in hac perfectione non est necesse, charitatem viae esse aequalem charitati patriae, cum neque omnis charitas viae in hoc sit aequalis. *De triplici virtute theol., tract. 3, disp. 3, sect. 3.*

[2]) Ex actionibus crebro repetitis (vel etiam Deo peculiari gratia vigorem extraordinarium quasi superfundente) habitus existunt, qui non sunt novae res, quemadmodum arbitrantur Aristotelici, intellectui et animae superadditae, sed modi, perinde ut crebris saltationibus pedes, agilitatem acquirunt, quae nativam movendi facultatem modificat. *Legrand, Inst. phil., p. 236.*

[3]) Alius est amor quidam, qui virtutem constituit, nempe firmum propositum faciendi quod recta ratio faciendum esse decreverit. *Ethica,* (opus postumum). Leyden, 1688, S. 6. — Dieselbe Definition findet sich auch bei Legrand:

gegen die peripatetische Lehre von den Habitus polemisirt [1]). Nun mochte freilich die neue Lehre der im peripatetischen Sinne gefaßten Habitus entrathen zu können glauben, da ihr überhaupt die causae secundae im Verhältniß zur causa prima kaum mehr eine metaphysische Geltung zu haben schienen; woraus sich auch erklärt, wie die Jansenisten mit den Cartesianern befreundet zusammenhängen konnten, und in diesen die philosophischen Vorkämpfer gegen die von ihnen selber aus theologischen Gründen angefeindete Scholastik sahen. In dieser Beziehung könnte man den protestantischen Geulinx für einen der consequentesten und den Jansenisten am meisten geistesverwandten Cartesianer ansehen [2]). Die katholischen Cartesianer waren nicht so consequent, bemerkten aber auch nicht, daß ihr Mangel an Sinn und Verständniß für das Dynamische und Lebendige sie nothwendig früher oder später auch auf dem Gebiete der Moral mit den hergebrachten Lehren der Theologie zusammenstossen machen würde. Die protestantischen Cartesianer hatten kein Bedürfniß, sich mit der Zergliederung des Begriffes eines moralischen Habitus zu befassen; auf katholischem Standpuncte mußte man auf die Unzureichendheit der in der Cartesischen Philosophie gebotenen Voraussetzungen zur Erklärung des moralischen Habitus aufmerksam werden, daher denn die theologisch gebildeten unter den mit der neuen Philosophie Vertrauten eklektisch verfuhren, wie

---

Mentis institutum et vigor, quo ad ea, quae bona esse credimus, facienda ferimur. — — Firmum propositum ea faciendi, quae ratio optima esse persuadebit etc. *Inst. phil.*, p. 753 ff.

[1]) Virtus non debet constitui in habitu: Primo, quia virtus est ante probas actiones, et habitus post illas. Secundo, virtus spectat ad mores, habitus ad res naturales. Tertio, quia virtus potest haberi repente, habitus nonnisi sensim et per frequentatos actus. Quarto (quod est argumentum ab auctoritate) quia sic censent in Ecclesiis suis omnes Christiani. O. c., p. 43.

[2]) Wie sehr die Jansenisten auch auf dem Gebiete der Moral mit dem Calvinismus sich berührten, ist schon früher (Bd. I.) hervorgehoben worden. Nicole's Essai de Morale gibt in dem Capitel de la charité et de l'amour propre eine exaggerante Schilderung der menschlichen Selbstsucht, die geradezu zur erklärenden natürlichen Ursache eines menschlichen Gemeinwesens und alles socialen Verkehres, somit auch aller anderen natürlichen Tugenden des Menschen, der nicht Christ ist, gemacht wird. Dieses Capitel der Nicole'schen Moral wird von dem Jesuiten Daniel, dem Herausgeber der Etudes de Theologie, de Philosophie et d'histoire (Paris, 1857), einer vom Salze witziger Laune gewürzten Kritik unterzogen in dem Aufsatze: La morale philosophique avant et après l'evangile (Etudes, Tom. II, p. 261 ff.), welcher zunächst gegen J. Simon's Schrift de Devoir gerichtet ist.

der Oratorianer Du Hamel, während Andere die peripatetische Erklärungsart geradezu bestritten und als eine dem Geiste der kirchlichen Lehre widerstreitende darthun zu können glaubten, wie der Jesuit Aloys Kimmet [1]) und der schon einmal erwähnte Cartesianer J. H. Wiber [2]), welcher sich Le Roy anschließt. Es läßt sich freilich kaum denken, wie die von dem letzteren beigebrachten Argumente, daß die gratia habitualis nicht als Qualität oder accidens absolutum genommen zu werden brauche, sich mit der kirchlichen Lehre von der Heiligungsgnade als inhärirender Form soll vereinbaren lassen. Er meint [3]), die Schrift wisse nichts von Formen, welche der Seele durch die Gnade imprimirt wären; nicht irgend ein Accidens, welches als solches etwas in seiner Art höchst unvollkommenes ist, sondern Gott selber werde der gnadenvoll geheiligten Seele zu Theil, indem sie durch Einwohnung des dreieinigen Gottes zu einem Tempel des heiligen Geistes umgeschaffen werde. Das Concil von Trient lehrt, daß die Heiligung der Seele nicht in einer bloßen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bestehe; um so weniger in der bloßen Zulegung einer tief unter der Gerechtigkeit Christi stehenden accidentalen Form, durch welche die Substanz der Seele gar nicht afficirt würde, weil das Accidens absolutum seinem Begriffe zufolge etwas vom Wesen reell Verschiedenes sein soll. Nach Kimmet ist die Uebernatürlichkeit ein Modus, welcher alles Recht und Vermögen der Kreatur übersteigt, und daher gar nicht unter eine der vier ersten Kategorien einbezogen werden kann, weil er sonst die Kreatur substantialiter übernatürlich machen würde, was einen Widerspruch in sich schließt, weil sodann die Kreatur sich selber über ihr Recht und Vermögen hinaus steigern würde. In seinen weiteren Ausführungen reducirt Kimmet die gesammte Gnadenlehre auf einen mystisch-psychologischen Verkehr der Seele mit Gott, und schwächt die unauslöschlichen Charaktere der Taufe, Firmung und Priesterweihe in nominalistischer Weise zu bloßen titulis spiritualis honoris, officii vel potestatis ab. Nach Wiber [4]) ist die habituelle Gnade eine der Seele eingedrückte Qualität, welche die Seele zu einem Bilde des dreieinigen Gottes macht. Er glaubt mittelst dieser Definition alle der habituellen Gnade zugeschriebenen

---

[1]) Philosophia vera, Theologiae et Medicinae magistra in theatrum mundi dijudicanda. Auctore A. *Temmik* (Kimmet). Cöln, 1706.

[2]) Philos. antiperipat., p. 236 ff.

[3]) Phil. Rad. Eclect. p. 142 ff.

[4]) L. c., S. 249 ff.

Eigenschaften erklären zu können, auch jene der Mehrung und Minderung, Intension und Remission der Gnade, da das Eine Bild die Aehnlichkeit mit dem dreieinigen Gotte mehr oder weniger hervorstellen könne. Hier ist nun freilich übersehen, daß es sich eigentlich um Erklärung der Mehrung oder Minderung der heilsthätigen Wirkungsfähigkeit der gottbegnadeten Seele handle; und insofern muß Wiber's Erklärungsart als eine solche bezeichnet werden, die vom eigentlichen Wesen der Sache ganz ablenkt. Er faßt nur das Sein, nicht das Können der Seele in's Auge; und doch ist es nur letzteres, auf welches sich die Begriffe von Potenz, Actus, Habitus beziehen. Du Hamel [1]) anerkennt, daß die habitus infusi gottverliehene Potenzen und wie der heilige Augustinus lehrt, gottgewirkte Qualitäten in uns seien; er läßt aber unerklärt — bemerkt de Rubeis [2]) — wie eine intensive Mehrung derselben möglich sei. Ferner scheint die neuere Auffassung, fährt de Rubeis fort [3]), fast unvermeidlich dahin zu führen, daß man nicht Gott sondern den gottbegnadeten menschlichen Willen als causa efficiens der Gnadenmehrung nehmen muß. Denn jenen Neueren zufolge besteht die habituelle Charitas in dem Actus selber, welcher nach Vorübergang des ausdrücklichen Gedankens, der actuellen Advertenz und Reflexion in der Seele verborgen zurückbleibt, um durch eine neue Advertenz und Reflexion und durch einen neuen Gedanken excitirt zu werden. Also müßte von dieser erneuerten Reflexion und Advertenz die Mehrung der Gnade abhängen. Wie verträgt sich dieß mit der Gnadenmehrung, welche statt hat, wenn einem Kinde nach der Taufe sofort das Sacrament der Firmung oder Eucharistie gespendet wird? Wie mit der Gnadenmehrung durch die ex opere operato wirkenden Sacramente? De Rubeis will übrigens die Erklärungsart der Neueren nicht schlechthin verwerfen, meint aber, daß nach scholastischer Auffassung sich Alles einfacher und ungezwungener erkläre.

Uebrigens galt die Frage über das Wie der Intension und Remission der Qualitäten bereits bei den älteren Scholastikern als ein schwieriger Gegenstand, und einige unter ihnen: Gilbert von Poirée, Gottfried von Fontaines, Durand, Niphus, Walter Burleigh glaubten sie schlechthin nicht zugeben zu können; daher sie die Intension und Remission einer

---

[1]) Theologia speculatrix et practica. Tract. de fide, spe et charitate. Lib. IV, dissert. 2, cap. 5.

[2]) Tract. theol. de caritate.

[3]) O. c., c. 28, vgl. c. 27.

und derselben Qualität, die als indivisible Form kein Mehr und kein Minder zulasse, für eine förmliche Mutation der ursprünglich vorhandenen nahmen. Die Thomisten erklärten den Vorgang der Intension und Remission aus einem mehr oder minder vollkommenen Afficirtwerden des Subjectes durch die Form. In den näheren Erklärungen aber über die Art, wie man sich dieß zu denken habe, gehen die Meinungen auseinander. Einige glauben, die eine und selbe Qualität könne, obwohl quoad entitatem essentiae untheilbar, doch verschiedene Existenzen haben, deren eine vollkommener, die andere minder vollkommen sei. Diese Ansicht wird von Suarez [1]) als unhaltbar bezeichnet; Existenz und Essenz lassen sich nicht in solcher Weise auseinander halten, wie die angeführte Meinung voraussetze, Existenz und Essenz seien naturaliter untrennbar mit einander verknüpft, die Existenz intrinsecus actus der actuellen Essenz. Capreolus und Cajetan ergreifen einen anderen Ausweg, und reden von einer intensiven Mehrung der indivisiblen Form, die in dem Grade, als sie mehr und mehr ex potentia subjecti reducirt wird, mehr und mehr im Subjecte radicire. Wie soll aber eine successive Eduction der Form gedacht werden, wenn diese indivisibel ist, und daher schon im ersten Anfange der Eduction tota und secundum se totam actuell vorhanden sein muß? Deßhalb geben auch andere Theologen: Albert d. Gr., Bonaventura, Richard, D. Scotus, Occam, G. Biel, Niphus, Toletus die Ansicht auf, daß die Qualität etwas indivisibles sei, und glauben, daß ihre Steigerung in Form von Hinzufügungen neuer Theile bestehe, die gesteigerte Form somit ein Compositum sei. In diesem Falle aber käme die intensive Steigerung einer äußerlichen aggregativen Mehrung gleich, die möglicher Weise bis in's Unendliche fortschreiten könnte. Richtig ist, daß die intensible Qualität nicht als eine in ihrer Entität intensible gedacht werden könne; aber man hat sich die Intension nicht als eine Häufung vollkommen ähnlicher Grade derselben Qualität zu denken, sondern muß sich dieselbe als eine Zusammensetzung solcher Theile vorstellen, die per se von einander verschieden, einer den anderen als prius voraussetzen.

Diese letztere Ansicht wird denn nun auch von Compton [2]) als die gewöhnliche schon bei Albert d. Gr. und Bonaventura vorkommende und fast von allen neueren Scholastikern angenommene bezeichnet, und mit

---

[1]) Metaph., disp. 46, sect. 1.

[2]) Philos. univ., p. 443.

Rücksicht auf die habitus infusos aus den Entscheidungen des Concils von Trient gefolgert; das Concil spreche von einer Mehrung der Gnade in den Gerechten, die nicht denkbar wäre, wenn es nicht verschiedene Stufen der Gnade gäbe [1]).

Es ist nicht schwer, den Unterschied und Gegensatz in der scholastischen und antischolastischen Fassung des supranaturalen Habitus zu erkennen. Die Scholastiker fassen ihn primär nach seiner objectiven Seite als etwas Gottverliehenes auf, wie denn auch ihre Disputationen hierüber an die Frage des Lombarden anknüpften, ob die Charitas nicht der heilige Geist selber sei. Die Neueren faßten den Habitus lediglich subjectiv, als etwas der Seele Eignendes und in fortschreitender seelischer Thätigkeit sich mehr und mehr Entwickelndes; daher denn auch Du Hamel das Wachsen der Charitas analogisch durch die Art des Wachsens der Seele zu erläutern sucht [2]). Die aus der Wechselwirkung zwischen den eingegossenen Habitus und der seelischen Thätigkeit sich ergebende Steigerung des Habitus oder vielmehr Vertiefung desselben wird Niemand in Abrede stellen wollen; diese ist aber jedenfalls nicht identisch mit der ausschließlich durch Gott gewirkten Mehrung, die doch eigentlich gemeint ist, wenn von der Mehrung der heiligmachenden Gnade durch die Sacramente die Rede ist. Die scholastische Auffassung coincidirt in Wort und Begriff unmittelbar mit den dogmatischen Lehrbestimmungen der Kirche; der habitus im kirchlich dogmatischen und im scholastischen Sinne ist ein Lichtgewand der Seele, eine gottgewirkte Glanzhülle, welche die Seele im Angesicht des Himmels erglänzen macht, so daß nicht mehr sie mit ihren Schwächen und Unvollkommenheiten, sondern einzig nur der gottverliehene Glanz an ihr sichtbar

---

[1]) Definit concilium Tridentinum, homines non mereri primam gratiam, sed augmentum gratiae; item, gratiam per bona opera augeri, ergo ipsa gratia debet augeri et fieri major, ergo justus habet majorem gratiam, seu plus gratiae post bona opera quam ante, ergo gratia habet diversos gradus. *Ibid.*

[2]) Habitus infusus et caritas augetur fere ut anima rationalis; quae eadem manens secundum entitatem, una cum corpore perfici et crescere videtur; nam ubi organa sunt melius disposita, actiones suas, perfectius exserit. Ita fere gratia aut caritas crescit, cum ex actibus repetitis melius anima disponitur, et major facilitas acquiritur.... Actus voluntatis aut naturales aut infusi non fiunt citra cognitionem, quae ex repetitis actibus augetur et roboratur; speciesque divinitus impressae efficiunt sanctas cogitationes, quas voluntatis affectus aut propensiones consequuntur. *Philosophia vetus et nova ad usum scholae accomodata. Vol. II, Tract. 4, disp. 1, qu. 4.*

ist. Die gottgewirkte Mehrung dieses Habitus wird man sich nach Art der Mehrung und Vervielfältigung der ein leuchtendes Gestirn umgebenden Glanzhüllen zu denken haben, soweit überhaupt der menschliche Gedanke diesen hohen und geheimnißvollen Dingen zu folgen vermag. Nebenbei wird man aber auch die Wirkung dieses Habitus auf das innere Seelenleben in's Auge zu fassen haben; er wird die Seele selber durchleuchten, heiligen und klären, ihre Thätigkeiten geheimnißvoll erregen und beschwingen, die Seele wird in ihm wie in einem geistigen Aether athmen und leben, und wird lebend und wirkend diesen Aether wie ein ihm immanentes Licht ausstrahlen, und so ihre anerschaffene Aehnlichkeit mit Gott, dem ewigen Urlichte, in wesenhaftester Wirklichkeit darstellen.

An die Lehre von den theologischen Tugenden schließt sich die Lehre von der Virtus Religionis an, welche nach Suarez [1]) im Range unter den theologischen Tugenden, aber über den moralischen Tugenden steht. Während der Glaube Gott sub ratione primae veritatis, die Hoffnung sub ratione summi nostri boni, die Liebe sub ratione summi boni in se zum Objecte hat, bezieht sich die Religion auf die summa excellentia Gottes, und hat nicht Gott, sondern etwas Geschaffenes zur materia proxima. Sie steht aber über den moralischen Tugenden, und zunächst einmal über der gesetzlichen Gerechtigkeit, indem sie Gott zum objectum cui, und die Gott gebührende Verehrung zum objectum quod hat, während die justitia legalis zum objectum cui das Gemeinwesen, und zum objectum quod das gemeine Wohl hat. Die Religion steht auch über der barmherzigen Liebe, weil es besser und vorzüglicher ist, mit Gott als dem Höheren sich in Gemeinschaft zu setzen, als einem Mangel des tiefer Gestellten abzuhelfen. Sie steht höher als der Gehorsam, weil sie auf Gottes Person, und nicht bloß auf Gottes Gebot gerichtet ist, wie der Gehorsam. Sie steht endlich auch über der Bußtugend, soweit diese in Detestation begangener Sünden besteht. Sofern aber die Tugend der Buße auf das Bestreben gerichtet ist, die Schuldigkeit an Gott strenger zu leisten, als es in den Cultacten als solchen geschieht, steht sie über der Tugend der Religion.

Wie es eine virtus religionis gibt, so auch eine status religionis [2]), welcher, im weiteren Sinne verstanden, alle Jene in sich begreift, die durch

---

[1]) De virtutis religione et statu. Tractatus tertius.

[2]) O. c., tract. VII—X.

ein bestimmtes Gelübde, z. B. durch jenes der Keuschheit, und durch einen bestimmten modus vivendi sich dem Dienste Gottes widmen. Im engeren Sinne versteht man unter dem status religionis die kirchlich approbirten Genossenschaften solcher, welche sich durch besondere Gelübde zur Befolgung der drei evangelischen Räthe: Keuschheit, Armuth, Gehorsam gegen einen besonderen geistlichen Oberen verpflichten. Der Stand der Religiosen ist seinem Wesen nach von Christus selbst eingesetzt und empfohlen worden, obwohl Christus die particulären Bestimmungen eines diesem Stande gemäßen modus vivendi den besonderen Umständen, Verhältnissen und Bedürfnissen der Personen, Zeiten und Orte anheimgestellt hat. In diesem Sinne kann nun gesagt werden, daß der Stand der Religiosen jure divino existire (jure non praecipiente sed consulente). Da die Ordensprofession nicht bloß in Ablegung von Gelübden besteht, sondern nebendem auch noch eine Selbstauslieferung des Gelobenden an eine Gottes Stelle vertretende Person involvirt, welche die Gelübde in Gottes Namen entgegennimmt, und ferner diese Person (die Kirche) von Gott selber zur Entgegennahme des Angebotenen bestellt sein muß, so ergibt sich, daß Christus die Ablegung der sogenannten feierlichen Gelübde als eine durch Intervention der Kirche vermittelte gewollt habe, und die Concession und Regelung solcher modi vivendi unter die der Kirche von Christus übertragenen Gewalten und Vollmachten gehöre. Der Stand der Religiosen hat in der Kirche von den Zeiten der Apostel angefangen ununterbrochen fortgedauert. Paulus und Barnabas werden in Apostgsch. 15, 26 in einem Zusammenhange, der kein Mißverstehen zuläßt, als solche bezeichnet, qui tradiderunt animas suas pro nomine Domini nostri Jesu Christi. Die Apostel sammelten allenthalben, wohin sie kamen, Einige um sich, welche sich zu einem armen, ganz nur dem Dienste Gottes und der Verkündigung des Evangeliums gewidmeten Leben freiwillig verpflichteten; die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe vereinigten an ihren Sitzen Priester und Kleriker um sich, um mit denselben gemeinsam den Uebungen der Andacht und Selbstverläugnung zu obliegen. Augustinus hat diese später sich lockernde Institution wieder erneuert, und seine regula vivendi ist das Muster für die Ordensregeln der nachgehends entstandenen Ordensgesellschaften geworden.

Daß die Gesellschaft Jesu [1]) dem eben Gesagten zufolge mit voll-

---

[1]) Ueber sie handelt Suarez im vierten Foliobande seines Werkes de Religione, Tractatus decimus, p. 355—746.

kommensten Rechte für eine Religio zu gelten ansprechen könne, steht ex fide fest. Sie hat alle, einem religiösen Ordensinstitute wesentlichen Requisite vorzuweisen, und ist ausdrücklich von der Kirche anerkannt und gebilliget. Sie unterscheidet sich von allen Ordensgenossenschaften nur in solchen Stücken, in welchen auch die übrigen Ordensgesellschaften unter sich verschieden sind [1]); sie hat eben, wie jeder andere Orden, ihre eigenthümliche Regel und Verfassung, in monarchischer Durchbildung unter Leitung eines besonderen Pater generalis. Sie nennt sich nach dem Namen des göttlichen Stifters der Kirche, weil der heilige Ignatius aus Demuth in dem von ihm gegründeten Institute nicht seinen eigenen Namen verewigen wollte. Zudem widmet sich die Gesellschaft ganz specifisch der Ehre und dem Dienste Jesu, indem sie in ihrer Weise das Leben Jesu nachzuahmen bestrebt ist, für Jesus Seelen zu gewinnen bestrebt ist, und zufolge eines besonderen Gelübdes dem Stellvertreter Jesu zur Uebernahme von Missionen und anderen Werken des apostolischen Berufes sich zur permanenten Verfügung stellt. Zweck der Gesellschaft ist, ihre eigenen Glieder zur Vollkommenheit anzuleiten und auf die Vervollkommnung Anderer hinzuwirken. Zum Zwecke der eigenen Vervollkommnung verpflichten sich die Genossen der Gesellschaft Jesu zur strengen Wahrung der Reinigkeit und Keuschheit, zur strengsten Armuth, bei deren Angelobung sie überdieß sich verpflichten, keine Restriction derselben zu dulden, es wäre denn die Restriction unter strengster Gehorsamspflicht aufgetragen. Außerdem bedienen sie sich besonderer Mittel zur Erzielung eines höheren Grades von andächtigem Sinne und reinem Herzen (tägliche geistliche Lesung, Gebet, Meditation, Gewissenserforschung) und zur Verläugnung und Abtödtung ihrer selbst (das Gelübde, keine kirchlichen Würden und Ehren ohne ausdrückliches Geheiß des Papstes anzunehmen). Die von ihr aufgebotenen Mittel zur Vervollkommnung und Heiligung Anderer sind folgende: Die Genossen der Gesellschaft Jesu empfangen die priesterliche Weihen, um sich zur Feier des Gottesdienstes und zur Spendung der Sacramente zu befähigen; sie üben alle heiligen Dienste, welche zur Reinigung, Erleuchtung, Vervollkommnung Anderer dienlich und nützlich sind; sie verkünden das Wort Gottes in Predigten, Katechesen u. s. w., sie halten geistliche Uebungen mit Heilsbedürftigen, leiten kirchlich genehmigte fromme Ver-

---

[1]) Die nähere Ausführung dessen: O. c., Tractatus nonus: De varietate religionum.

brüderungen von Personen jedes Standes, übernehmen Missionen in die Heidenländer, widmen sich im kirchlichen Auftrage dem Geschäfte der Bekehrung Irrgläubiger, unterhalten Gymnasien zum Zwecke der Belehrung und religiösen Erziehung der Jugend, lehren und verbreiten die heilige Wissenschaft durch Wort und Schrift. Um alles Dieses gut, richtig und ordnungsgemäß zu leisten, gliedert sich der Orden in einfache Religiosen, Scholaren, Coadjutoren, Professen mit ihren mannigfaltigen, später zu erwähnenden Functionen; auch ist er von der Verpflichtung zum gemeinsamen Chore eximirt, weil diese die freie ungehinderte Action seiner Glieder beeinträchtigen würde. Denn der Orden ist kein rein beschaulicher Orden, sondern verbindet die Functionen des activen Lebens mit jenen des contemplativen. Die Ordensregel legt den Genossen keine bestimmte Art von Abtödtungen und Kasteiungen auf, verpflichtet sie aber, freiwillig oder je nach dem Rathe der nächsten Oberen, Werke der Buße und Selbstverläugnung auf sich zu nehmen, die übrigens im richtigen Verhältniße zu den übrigen Pflichten des Ordensgliedes stehen müssen. Die Gesellschaft Jesu ist kein eigentlicher Büsserorden; ihre Regel dringt aber desto genauer auf strenge Observanz und Uebung in allen Werken der gottseligen Tugend und Frömmigkeit, die zur inneren Vervollkommnung gehören. Der Orden nimmt keine Personen als Mitglieder an, welche sich der Apostasie, wenn auch nur insgeheim, oder eines Irrthums im Glauben schuldig gemacht und wegen desselben nachher ausdrücklich verurtheilt worden sind, oder als Anhänger häretischer Irrthümer anrüchig sind, oder der kirchlichen Excommunication verfallen, sich öffentliche Infamie zugezogen haben. Ausgeschlossen sind ferner Jene, welche sich die sittliche Schuld eines Todschlages aufgeladen haben, welche bereits das Kleid eines anderen Ordens, wenn auch nur Einen Tag, getragen haben, welche in einer bereits fleischlich consummirten Ehe leben, der nöthigen intellectuellen Befähigung ermangeln, oder in irgend einer Linie von Juden oder Saracenen abstammen. Außerdem gibt es noch verschiedene andere secundäre Hindernisse, bei deren Obwalten es zum mindesten nicht gerathen scheint, das Begehren um Aufnahme in den Orden zu bewilligen. Die Aufgenommenen müssen ein zweijähriges Noviciat bestehen, in dessen Verlauf sie jedes halbe Jahr die den Orden betreffenden päpstlichen Erlässe, allgemeinen Ordensregeln und Constitutionen durchzugehen und dem Magister Novitiorum von ihrer Kenntniß derselben Rechenschaft zu geben haben; am Ablaufe jedes halben Jahres haben sie eine Generalbeichte abzulegen, wie auch bereits beim

ersten Eintritte in den Orden. Nebstdem hat sich der Noviz noch folgenden Prüfungen zu unterziehen: Er muß einen Monat lang mit geistlichen Uebungen sich beschäftigen, weiters einen Monat in einem oder mehreren Spitälern dienen, dann einen Monat ohne Geld als Medicant reisen, zu verschiedenen niederen Diensten des Hauses sich verwenden lassen, Knaben und ununterrichtete Menschen in der christlichen Lehre unterweisen, im Predigtamte und in Verwaltung des Bußamtes sich üben. Der Orden nimmt Jünglinge auf, welche die üblichen Vorbereitungsstudien für den geistlichen Stand noch nicht vollendet haben, und gibt ihnen Gelegenheit, in denselben sich unter seiner Leitung und Erfahrung durchzubilden. Diese Jünglinge heißen Scholaren, und können, wenn sie das sechzehnte Lebensjahr zurückgelegt haben und bereits Ein Jahr im Orden zubrachten, die drei Gelübde als einfache Gelübde ablegen, wodurch sie sich zum Bleiben im Orden verpflichten, während der Orden sich vorbehält, sie nach Umständen entweder zu behalten oder zu entlassen. Das einfache Keuschheitsgelübde der Scholaren hört [1]) auf zu verbinden, wenn der Orden den Scholaren entläßt; es löst eine früher eingegangene giltige Ehe nicht auf. Das Armuthsgelübde der Scholaren hindert nicht, daß dieselben Eigenthum erwerben und behalten können; jedoch müssen sie sich dem Willen des Oberen fügen, sobald dieser ihnen völlige Verzichtleistung auf allen Eigenbesitz gebietet. Die Regel verbietet ihnen aus ascetischen Gründen, ihren Eigenbesitz an Verwandte abzutreten, sofern dieß bloß aus verwandtschaftlicher Liebe ohne andere besondere moralische Beweggründe geschähe. Der Orden macht keine Ansprüche auf derlei Besitzthümer, verschmäht es indeß im Falle der Noth, Schenkungen der Scholaren anzunehmen. Die der Regel gemäße Observanz der Armuth verbietet, Speise und Trank im Zimmer aufzubewahren; Geschenke solcher Art sind der Communität mitzutheilen. Eben so soll der Religiose keine überflüßigen Kleider in seinem Zimmer verwahren, nichts unter Verschluß haben, keine eigene Bibliothek besitzen, für geistliche Dienste keine Gabe annehmen, und auch nicht die geringste Kleinigkeit entlehnen oder darleihen. Er darf kein Ding wie sein Eigenthum behandeln; demnach ist ihm jede Eigenmacht über dasselbe, die nur dem Eigenthümer als solchem zusteht, untersagt. Die Profeßhäuser können keinen liegenden und unbeweglichen Besitz haben, soweit dieser nicht mit den allernächsten Zwecken der Wohnlichkeit des Hauses

[1]) Laut Constitution Gregor's XIII. (a. 1584): Ascendente Domino.

zusammenhängt, z. B. ein Garten zur nöthigen Ambulation oder Erzeugung des nöthigen Gemüses, Obstes u. s. w. für den Hausgebrauch. Die Profeßhäuser können Legate annehmen, wofern diese unter keinen die grundsätzliche Armuth beeinträchtigenden Modalitäten oder Bedingungen gemacht werden. Die Collegien und Probationshäuser können des Eigenthumsrechtes auf bewegliche und unbewegliche Güter füglich nicht entbehren, haben aber in Verwaltung derselben das Gelübde der Paupertät im Auge zu behalten, weil sie nicht im eigenen Namen, sondern in jenem der gesammten Gesellschaft über dieselben schalten. Sie können Vermächtniße annehmen; in Annahme von Almosen wird ihnen Moderation und umsichtige Erwägung geboten.

Die Vorgesetzten in der Gesellschaft können ihren Untergebenen unter einem doppelten Gesichtspuncte Befehle ertheilen: als geistliche Leiter und als Vorgesetzte, welchen man sich kraft des Gelübdes unterworfen hat. Die Gehorsamspflicht in letzterem Sinne hat einen sehr großen Umfang; der heilige Ignatius theilt dem General-Oberen die Macht zu, in allen Dingen, welche sich auf den vom Orden angestrebten Zweck der Vollkommenheit, auf Gottes Ehre und des Nächsten Heil beziehen, an seine Untergebenen Befehle zu erlassen. Damit der Gehorsam wahrhafter Gehorsam im Geiste des Gelübdes sei, ist es nicht genug, zu thun, was befohlen wird; sondern es muß zugleich auch darum geschehen, weil es befohlen wird. Der Gehorsam soll dem Oberen als Stellvertreter Gottes erwiesen werden, und die Thätigkeit des Verstandes nicht auf Prüfung des Auftrages, sondern auf die Art, wie demselben am besten entsprochen werden könne, gerichtet sein. In Kraft dieses Verhaltens und dieser Auffassung des Verhältnißes zum Oberen ist der Gehorsam, trotzdem, daß er blind ist, doch ein erleuchteter Gehorsam. Es wird dem Untergebenen nicht zugemuthet, den Oberen für untrüglich und unfehlbar zu halten; er soll aber, wenn er keine sicheren und entschiedenen Gründe für die Unzuläßigkeit des Gebotenen hat, im Zweifel immer der Einsicht und dem guten Willen des Oberen vertrauen; er soll nicht den Kritiker der Befehle des Vorgesetzten machen und nicht der eigenen Klugheit und Einsicht vertrauen. In dieser Art von Leitsamkeit besteht die prudentia spiritualis et supernaturalis des gelobten Gehorsams.

Die Scholaren werden binnen einer bestimmten Zeit zur Ablegung der drei einfachen Gelübde aufgefordert. Diesen wird als viertes noch das Versprechen des Eintrittes und lebenslänglichen Verbleibens im Orden

beigefügt. Sie sind in Kraft dieses Gelübdes gehalten, seiner Zeit in den von dem Oberen nach freiem Ermessen ihnen zugedachten Gradus eines Coadjutors oder Professen einzutreten; ausgenommen, er würde ihnen bloß als Gunstbezeugung angeboten, für welchen Fall sie ihn auch zurückweisen dürfen. Für die solenne Profession der Gelübde ist kein Termin fixirt; jedenfalls darf sie nicht vor Ablauf eines im Orden zugebrachten Bienniums statt haben. Bei den Scholaren ist es Regel, daß sie nach zurückgelegten Biennium noch ein weiteres Probejahr bestehen. Bei der solennen Ordensprofession erhält das eine der Gelübde, das Gelübde des Gehorsams, noch einen besonderen Zusatz, den Knabenunterricht betreffend. Vor Ablegung der feierlichen Gelübde muß der Ordenscandidat über eine Reihe philosophischer und theologischer Thesen mit vier Gegnern disputiren, drei Tage von Haus zu Haus betteln und geistliche Exercitien halten. Die Profeßceremonie findet während einer von Demjenigen, in dessen Hände das Gelöbniß abgelegt wird, celebrirten Messe statt; der Candidat spricht die Professionsformel angesichts des ihm vom Celebranten vorgehaltenen Sacramentes, welches er nach Ablesung der Formel empfängt, und die abgelesene Schrift in die Hände des Celebranten gibt.

Die solenne Profession begreift außer den drei gewöhnlichen Gelübden, welche allen Ordensgesellschaften gemeinsam sind, noch ein viertes in sich, die Bereithaltung für jeden von Seite des Papstes ergehenden Ruf zur Mission in die Länder der Ungläubigen oder Irrgläubigen. Indeß werden nicht alle Ordensglieder zur Ablegung des vierten Gelübdes zugelassen. Die Professi trium votorum können nicht zu Provincialen und Rectoren der Profeßhäuser, wohl aber zu Rectoren der Collegien und Probationshäuser bestimmt werden; sie haben, wenn es zur Wahl eines Generaloberen kommt, weder actives noch passives Stimmrecht, werden auch nicht zur Provinzialcongregation einberufen, und können nicht als Procuratoren der Provinz zu der alle drei Jahre in Rom zu haltenden Congregation gesendet werden. Unter den Professis trium votorum stehen die geistlichen Coadjutoren und weiters auch noch die Temporal-Coadjutoren der Gesellschaft, welche durch einfache Gelübde zum Bleiben im Orden verbunden sind, vom Orden aber im Falle, daß sie sich als ungeeignet erweisen, entlassen werden können.

Den drei oder vier feierlichen Gelübden schließen sich noch fünf einfache Gelübde an. Der Profeß verpflichtet sich, in keine Relaxation der Armuth des Ordens zu willigen, um keine kirchlichen Würden und Ehren

sich zu bewerben und sie nur in Kraft eines heiligen Gehorsams anzunehmen, bei einer etwaigen Erhebung zur bischöflichen oder Cardinalswürde die auf sein Seelenheil und seine geistliche Amtsführung bezüglichen Rathschläge des General-Oberen niemals gegen seine bessere Ueberzeugung bei Seite setzen zu wollen, und solche Ordensmitglieder, welche etwa eine Prälation innerhalb oder außerhalb des Ordens anstreben würden, dem Oberen anzuzeigen.

Hier wäre nun der Ort, die reiche ascetische Literatur des Ordens zu verzeichnen [1]). Diese Aufgabe fällt indeß über die dieser Arbeit gesteckten Gränzen hinaus, und wir gehen demnach an das letzte Capitel derselben, welches Suarez' Werk de Legibus nach seinem näheren Inhalte darlegen soll.

---

# Zwölftes Capitel.

## Suarez' Gesetzes- und Rechtslehre [2]) in ihrem Verhältniße zu den nächstfolgenden Entwickelungen und verwandten Leistungen auf diesem Gebiete.

Unter Gesetz versteht Suarez mit Thomas Aquinas eine Regel und Richtschnur, welcher gemäß Jemand zu einem gewissen Thun und Lassen

---

[1]) Vgl. eine Reihe von Autornamen bei Buß: Die Gesellschaft Jesu, ihr Zweck, ihre Satzungen, Geschichte, Aufgabe und Stellung in der Gegenwart. Mainz, 1853. S. 1579 ff.

[2]) Vgl. hiezu: Guarini (S. J.): Juris Naturae et Gentium principia et officia ad christianae doctrinae regulam exacta et explicata a Doctore eximio Francisco Suarez, digesta notisque perpetuisque illustrata a Joanne B. Guarini S. J. Palermo, 1758. Abgedruckt im Thesaurus theologicus, Tom. VIII, p. 1—62.

Andere hieher gehörige, und mit Suarez Werk de Legibus verwandte Schriften zeitgenössischer Theologen sind:

*Soto Dominicus* (O. P.): De Jure et Justitia Libri X. Ad Carolum Hispaniae Principem. Salamanca, 1556.

*Molina Ludov.,* De Justitia et Jure. 3 Voll. in Fol. Concha, 1593—1600 u. ö. Näheres über dieses Werk weiter unten.

*Salas (Joann. de).* Tractatus de Legibus, in Primam Secundae S. Thomae. Opus non solum theologis moralibus, sed etiam juris utriusque consultis pernecessarium. Lyon, 1611.

Ferner die einschlägigen Tractatus de Legibus, de Jure etc. in den Commentaren zur Summe des heil. Thomas Aq. von Vasquez, Gregor von Valentia,

angeleitet wird. Dieser Begriff von Gesetz wird im engeren Sinne auf die Regel und Richtschnur moralischer Handlungen beschränkt, und zwar derjenigen, welche nicht bloß gerathen, sondern moralisch nothwendig sind. Die im Menschen selber gelegene regula proxima der menschlichen Handlungen ist die menschliche Vernunft [1]) und das der Vernunft eignende Vermögen zwischen Thätigkeiten, die ihr als solcher entsprechen oder nicht entsprechen, ist das dem Menschen einwohnende natürliche Gesetz seiner Handlungen. Vasquez geht weiter, und macht die rationale Natur des Menschen zum natürlichen Gesetze der menschlichen Handlungen. Dieß verstößt aber gegen den gewohnten Sprachgebrauch aller Philosophen und Theologen; zudem übt die Natur als solche keine jener Thätigkeiten, welche man einer gesetzgebenden Macht zuschreibt, und könnte daher nur sehr metaphorisch ein Gesetz genannt werden. Man kann sie wohl ein Maaß oder eine Richtschnur (mensura) der natürlichen Gerechtigkeit nennen; aber der Begriff des Maaßes ist weiter als jener des Gesetzes, daher nicht Alles, woran etwas bemessen wird, deßhalb auch schon Gesetz genannt werden kann. An der Natur des Körpers bemesse ich die Nothwendigkeit des Mäßigseins; Niemand wird aber sagen, die Natur des Körpers sei die Regel des Maaßhaltens. Zudem würde aus Vasquez' Ansicht folgen, daß das natürliche Gesetz eine von Gottes Willen völlig unabhängige Geltung für den Menschen, und Gott nicht zum Urheber hätte, indem es der vernünftigen Natur per se eigen wäre, so wie es ihr per se eigen ist, daß sie eben dieß und nichts Anderes ist.

Arriaga [2]) ist mit Suarez' Ausführungen gegen Vasquez in so weit einverstanden, als sie auf den Unterschied zwischen Verbindlichkeit oder Gesetzmäßigkeit einer Handlung und dem Fundamente der Verbindlichkeit oder Gesetzmäßigkeit hinweisen, wie aus dem angeführten Beispiele vom Maaßhalten im Nahrungsgenuße hervorgehe. Suarez gehe aber zu weit, wenn er Vasquez' Ansicht zur Last legt, daß derselben zufolge es für Gott eben so, wie für den Menschen ein natürliches Gesetz gebe, weil z. B. die Lüge nicht bloß der rationalen Natur des Menschen, sondern auch der

---

Arriaga u. s. w. Von späteren Theologen, welche einschlägige Arbeiten lieferten, möge hier noch erwähnt werden: *Antonius Condomitti* (O. P.): Theologia speculativo-practica Primae Secundae S. Thomae elucidata, disputata et propugnata. Neapel, 1706. 2 Voll. Fol.

[1]) De legibus, lib. II, c. 5.

[2]) Cursus theolog., Tract. de Legibus, Disp. 1, sect. 2.

göttlichen Natur widerstreite. Sollte denn Suarez nicht gleichfalls mit Vasquez sagen müssen, daß die göttliche Natur eine regula honestatis sei, und sollte dieser Satz nicht in der That vollkommen richtig sein? Es ist also an Vasquez' Behauptung weniger die Sache selbst, als vielmehr die ungewöhnliche, und allerdings auch nicht exacte Ausdrucksweise zu tadeln; richtig ist, daß das Gesetz, möge es ein natürliches oder positives, göttliches oder natürliches sein, der Natur, der geschaffenen oder ungeschaffenen, gemäß sein müsse.

Dieß Letztere wollte nun selbstverständlich Suarez gewiß nicht bestreiten; für ihn handelte es sich vielmehr darum, einer falschen Autonomie der sittlichen Vernunft entgegenzutreten, welche besonders später ausdrücklich bekämpft wurde, als die Frage aufgeworfen wurde, ob sich das Naturrecht unabhängig von aller Religion begründen lasse. Wer sieht nicht — antwortet der Jesuit F. X. Roys hierauf [1]) — daß eine solche souveraine Stellung der Vernunft den Widerspruch in sich schließe, daß die Vernunft zugleich Gebieterin und Unterthanin, also unter Einem über sich und unter sich gestellt sein müsse? Ein anderer Gesichtspunct, welcher sich Suarez in seiner Bekämpfung der Vasquez'schen Ansicht aufdrängt, ist die Rücksicht auf den göttlichen Willen, als dessen Ausfluß er formaliter alles Gesetz (zunächst die lex aeterna) betrachtet wissen will [2]). Im Zusammenhange damit urgirt er weiter [3]) gegen die Nominalisten Gregor von Rimini, G. Biel, Almainus [4]), Cordubensis [5]), daß sich das natürliche Gesetz auch im Menschen nicht bloß als Anzeige eines Gebotes oder Verbotes, als Wissen um Gut und Böse, sondern als wirkliches Gebot oder Verbot ankündige, und somit auf einen über der Vernunft stehenden Gebietenden oder Verbietenden, nämlich auf Gott, der durch seinen Willen Urheber und Regierer der Welt ist, hinweise. Indeß erschöpft der Umstand, daß etwas durch Gottes Willen geboten oder verboten sei, noch nicht den Grund der Güte oder Bosheit einer Handlung, wie Occam, Gerson, Peter d'Ailly,

---

[1]) Dissertatio de nexu juris naturae cum naturali theologia. Als Anhang zu Roys' schon erwähnter Schrift: Ethica et jus naturae.

[2]) De legg. II, 3. — Natura semel creata — sagt Arriaga (l. c., disp. 13, sect. 2) — ex se ita dictat, furtum, mendacium etc. esse malum; ut si per impossibile existerent homines Deo non existente, adhuc eo jure obligarentur.

[3]) Legg. II, 6.

[4]) Moralium Lib. III, c. 16.

[5]) De conscientia, lib. III, qu. 10.

Andreas de Novo Castro meinen; vielmehr wird der Grund eines Gebotes oder Verbotes darin zu suchen sein, daß etwas an sich gut oder böse sei. Denn die Naturen der Dinge sind quoad esse essentiae und somit auch in Hinsicht auf Convenienz oder Disconvenienz ihrer natürlichen Proprietäten unveränderlich, in so fern wenigstens, als es unmöglich ist, daß ihnen die Beraubung einer natürlichen Proprietät oder die Annahme einer entgegengesetzten connatural sein oder werden könnte. Eben darin aber, daß etwas natürlich gut oder natürlich böse ist, liegt ein neuer Grund, warum etwas durch Gottes Willen geboten oder verboten sein kann; und es läßt sich wohl denken, daß eine an sich gute Sache durch ein besonderes Gebot zur Pflicht gemacht, oder die schon an sich gebotene Sache durch eine neu hinzukommende Verbindlichkeit noch auf eine andere Art zur Pflicht gemacht werde, nämlich nicht bloß als natürliches, sondern im Besonderen auch noch als göttliches Gebot. Und hieraus erklärt sich, warum das natürliche Gesetz von uns als eine unseren freien Willen verbindende Macht anerkannt wird; denn sobald es als Ausdruck des göttlichen Willens dasteht, erscheinen diese ihm zuwiderlaufenden Handlungen nicht bloß als unangemessene und der recta ratio zuwiderlaufende, schlimme Handlungen, sondern als eigentliche Uebertretungen und Prävaricationen, gemäß dem Ausspruche der Schrift: Per praevaricationem legis Deum inhonoras (Röm. 2.). Daß aber das natürliche Gesetz Gottes Gebot sei, ist selbst auch Vernunfteinsicht, und demgemäß kann Niemand, welcher wissentlich dem natürlichen Gesetze zuwider handelt, von der Schuld einer Versündigung gegen Gott freigesprochen werden.

Wenn das natürliche Gesetz ein Ausfluß der ewigen, weltordnenden und weltregierenden Weisheit ist, so kann die von einer späteren profanen Philosophie aufgeworfene Frage gar nicht Platz greifen, unter welchem Titel Gott das Recht zukomme, den Menschen Gesetze aufzulegen? Hobbes [1]) erklärt dieses Recht aus der unwiderstehlichen Macht Gottes, welcher sich die Menschen vermöge ihrer Schwäche fügen müssen. Pufendorf [2]) meint, daß die bloße Ueberlegenheit der Macht für sich allein nicht ausreiche, ein Recht auf Gehorsam zu begründen, wenn mit den Machterweisungen nicht auch Erweisungen der Güte verbunden sind. Barbeyrac, Pufendorf's Glossator hält diese Begründung für ungenügend, und meint, man müsse

---

¹) De cive, c. 15 u. c. 16.

²) De jure naturae et gentium, lib. I, c. 6, n. 12.

auf die natürliche Abhängigkeit des Menschen von Gott reflectiren. Der Genfer Burlamaqui († 1740) [1]) leitet das göttliche Herrscherrecht aus der Idee des Schöpfers und der im Schaffen sich offenbarenden Eigenschaften der göttlichen Macht, Weisheit und Güte her. Dieser Begründung schließt sich der Jesuit Steinkellner an [2]), und widerlegt zugleich die vorerwähnten falschen und unzureichenden Ansichten. Aus Hobbes Auffassung würde keine moralische Obliegenheit gegen Gott resultiren, sondern einzig nur die Nothwendigkeit einer resignirten Fügsamkeit zur Verhütung von Schlimmerem; Hobbes selbst sagt, daß man gegen Denjenigen, der nur durch Gewalt und Zwang herrscht, auch wieder mit Gewalt und Zwang retorquiren dürfe, wenn man es im Stande ist. Von einer Gewissensverbindlichkeit gegen Gott wäre da keine Rede. Die Güte, welche Pufendorf als Titel des göttlichen Herrscherrechtes hinstellt, begründet wohl einen Anspruch auf Dankbarkeit, aber keine Obliegenheit, sich unter die Befehle des Wohlthäters zu stellen; zudem gehört die Dankbarkeit unter die sogenannten unvollkommenen Pflichten, die Verpflichtung zum Gehorsam gegen den zum Herrschen Berechtigten aber ist eine vollkommene Pflicht, und resultirt aus der natürlichen Gerechtigkeit. Barbeyrac's Erklärungsart beweist, daß Gott mit dem Menschen machen könne, was er wolle, weil der Mensch das, was er ist und hat, durch Gott ist und hat; aber damit ist nicht auch schon gezeigt, daß Gott von dem Menschen fordern könne, was er wolle. Denn dieß ist eine Befugniß ganz anderer Art, die auf gewisse Eigenschaften Gottes gestützt sein muß, unter deren Voraussetzung erst Religion, Pietät und Gehorsam für den Menschen zur unverbrüchlichen Pflicht werden. Der Mensch ist als Geschöpf von Gott wohl abhängig, aber hiedurch Gott noch nicht unbedingt verpflichtet. Si vera est Epicuraeorum sententia — sagt Cicero [3]) — qui Deum rerum nostrarum incurium per summam impietatem finxere, quae potest esse pietas, quae sanctitas, quae religio? Und der Dichter [4]) singt:

Num quid erit, quare solito dignemur honore
Numina, si demas velle juvare Deos?

Zur Begründung einer absoluten Verpflichtung des Menschen gegen Gott wird also außerdem, daß Gott unser Schöpfer ist, auch noch erfordert,

---

[1]) Principes du droit de la nature et des gens, P. I, c. 9.

[2]) Institutiones philosophiae moralis. Wien, 1768.

[3]) De natura Deorum, Lib. I.

[4]) *Ovidius* Ex Ponto, Lib. II, Eleg. 2.

daß er unser Bestes beabsichtige und uns einem höchsten von uns begehrten Ziele, nämlich einem glückseligen Sein entgegenführen wolle; daß er ferner auch jene Weisheit besitze, in deren Kraft er die rechten und zweckdienlichen Mittel zur Erreichung seiner gütigen Absichten zu finden weiß; und daß er endlich jene Macht innehabe, welche nöthig ist, um jene Mittel in's Werk zu setzen, und soweit es an ihm ist, wirksam zu machen. Unter diesen Voraussetzungen ist es gerecht, uns Gottes Willen zu fügen, und das Gegentheil wäre Unvernunft; und unter der Voraussetzung, daß Gott die Eigenschaften der Güte, Macht und Weisheit im höchsten, unübersteiglichen Maaße besitze, daß sie ihm unbedingt und unbeschränkt zukommen, sind wir ihm auch zu einem unbedingten, durch nichts zu beschränkenden Gehorsam verpflichtet.

Das bisher Gesagte ist indeß nur hypothetisch gesprochen; und es fragt sich nun, ob wirklich ein solches, durch Gottes Gebot bekräftigtes und sanctionirtes natürliches Gesetz existire, wie in dem bisher Gesagten vorausgesetzt wird? Den Theologen, welche die Gesetzeslehre behandelten, fiel es nicht ein, einen Zweifel darüber aufzuwerfen und zu beantworten. Anders stellte sich die Sache, als in dem sogenannten Naturrechte neuerer Philosophen Behauptungen an den Tag traten, die einen ausdrücklichen rationellen Nachweis der früher stillschweigend Vorausgesetzten nothwendig machten. Hobbes und Spinoza identificiren das natürliche Gesetz und Recht mit dem natürlichen Können des Menschen; jedem ist von Natur aus dieß und so viel erlaubt, als er mit seinen Kräften vermag. Chr. Thomasius [1]) sieht in den natürlichen Geboten keine eigentlichen Gesetze, sondern bloß etwas durch die richtige und natürliche Einsicht der Menschen Nahegelegtes, so daß es von Seite des Menschen thöricht, jedoch nicht eigentlich schlecht oder böse wäre, sich der vernunftgemäßen Observanz entziehen zu wollen. Thomasius' Commentator, Laurenz Fleischer [2]) sagt geradezu, die natürlichen Gebote seien keine eigentlichen Gesetze, sondern bloße Räthe und väterliche Mahnungen, indem die sich selbst überlassene Vernunft nichts von einem göttlichen Gesetzgeber und Herren, sondern bloß von einem himmlischen Vater und Lehrer etwas wisse. Der Göttinger Rechtslehrer J. J. Schmauß [3]) nimmt nicht Anstand, zu behaupten, daß der Mensch,

---

[1]) Fundamenta juris naturae et gentium, Lib. I, c. 5.

[2]) Institutiones juris naturae et gentium, 1730.

[3]) Neues System des Rechtes der Natur. Göttingen, 1753.

wie er von Natur aus geschaffen ist, durch gar keine natürlichen Pflichten gebunden sei. Derlei grobe Irrthümer — bemerkt Steinkellner — sind einstens schon von den Platonikern und Stoikern widerlegt worden, und haben auch in der neueren Zeit von vielen Seiten ihre verdiente Würdigung gefunden. Was erstlich einmal Schmauß' Ansicht anbelangt, so streitet sie geradezu mit den Begriffen, welche wir uns, wofern wir doch an Gottes Dasein glauben wollen, von Gott bilden müssen. Können wir uns denken, daß Gott den Menschen geschaffen hätte, ohne ihm eine Bestimmung zuzuweisen? Und wenn er ihm eine Bestimmung zuwies, war nicht auch eine zur Erreichung derselben hinführende Norm nothwendig? Konnte er es dem Belieben des Menschen anheimstellen, ob und welche Handlungsnormen sich derselbe zum Gesetze machen wolle? Lehrt uns nicht das natürliche Vernunftlicht einen schlechterdings nicht abzuläugnenden Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen und Sitten kennen? Es gibt gewisse Handlungen und Handlungsweisen, welche nach der allgemeinen und einstimmigen Ansicht aller Völker und Nationen für schlecht und verwerflich gehalten werden. Quae enim natio — sagt Cicero [1]) — superbos, quae crudeles, quae ingratos non aspernatur, non odit? Diese allgemeine Uebereinstimmung wird von Seneca aus einem von Gott uns in's Herz geschriebenen Gesetze erklärt [2]). Dieses Gesetz, welches ganz und gar den in Gott nothwendig zu denkenden Eigenschaften und Vollkommenheiten sowie der Beschaffenheit unserer Natur entsprechen muß und auch wirklich entspricht, ist nun eben Dasjenige, was man Jus naturale nennt, d. i. jenes Gesetz, welches Gott dem Menschen geben mußte, damit der Mensch unter Anleitung desselben seinen freien Willen auf eine vernunftgemäße und der Natur des menschlichen Wesens entsprechende Weise gebrauche und mittelst dieses vernünftigen und naturgemäßen Gebrauches seiner Willenskräfte das von Gott ihm gestellte Ziel erreiche und zum glückseligen Sein gelange. Auch läßt sich nicht denken, daß Gott, der die physische Welt und Ordnung durch so weise und zweckmäßige Gesetze geregelt hat, die moralische Welt gesetzlos sich selber überlassen hätte. Man läugnet nicht, daß es ein Jus gentium gebe und bei allen Culturvölkern seit den ältesten Zeiten eine theilweise sehr ausgebildete

---

[1]) De legibus, Lib. I.

[2]) Est ergo a Deo tanquam auctore naturae impressum inditumque cordibus nostris, per quod secundum dictamen rationis practicae actus humanos liberos ad bonum justumque dirigimus. *Ep. 65, ad Lucilium.*

positive Gesetzgebung sich finde. Wie will man das Recht dieser Gesetze aufrecht halten, wenn man keine natürlichen Pflichten des Menschen, somit auch keine natürliche Verbindlichkeit, irgend einem positiven oder gesellschaftlichen Rechte Gehorsam zu leisten, anerkennt? Plato spricht [1]) von einer productio rationis aurea et sacra quae civitatis communiter lex vocetur; Aristoteles [2]) sagt, civilis justi aliud esse naturale aliud legitimum, und erklärt das justum naturale für etwas vom Gutdünken der Menschen Unabhängiges; Cicero [3]) spricht von einer summa ratio insita a natura, quae jubet ea, quae facienda sunt, prohibet contraria. Deorum immortalium natura, ratione, potestate, mente, numine, sive quod est aliud verbum, quo planius significem, quod volo, naturam omnem regi. Er sagt ferner, daß dieses Gesetz Allen von Natur aus eigen sei, und beruft sich zur Bestätigung für seine Ansicht auf eine Reihe gepriesener Philosophen. Diese summa ratio und lex aeterna, von welcher Cicero spricht, ist nun nach Augustin's Worten [4]) die voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. Hugo Grotius [5]) meint freilich, daß, wenn auch kein Gott wäre (quod sine summo scelere — fügt er bei — dici nequit), dennoch Recht Recht und Unrecht Unrecht bleiben müßte. Er vergißt, daß, wenn kein Gott wäre, auch keine Creatur, und kein Recht oder Unrecht der Creaturen sein könnte und überhaupt gar nichts wäre. Sollte es wirklich tugendhafte Atheisten gegeben haben, so haben sie gewiß nur gemeinnütziges Gutes gethan, ganz zuverlässig aber nicht jene Pflichten erfüllt, welche das natürliche Gesetz dem Menschen im Verhältniß zu Gott und zu sich selbst auferlegt.

Was ist nun Inhalt oder Materie des natürlichen Gesetzes? Im Allgemeinen wurde schon früher bemerkt, das bonum per se honestum sei der Inhalt der Gebote der lex naturalis. Die Frage ist aber — bemerkt Suarez [6]) — ob jenes bonum per se honestum vollständig im Umfange der lex naturalis enthalten sei? Einige Juristen meinen nämlich, daß bloß die allgemeinsten principia per se nota des freithätigen

---

[1]) De Legibus, Dialog. I.

[2]) Ethic. V, 7.

[3]) De Legibus, Lib. I.

[4]) Contra Faustum, XXII, c. 27.

[5]) De jure belli et pacis. Prol.

[6]) Legg. II, 7.

menschlichen Handelns Materie des natürlichen Gesetzes seien, als da sind die Sätze: Bonum est faciendum, malum vitandum — Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris. Die aus diesen Sätzen abzuleitenden Conclusionen gehören nach jenen Juristen nicht mehr in den Bereich der lex naturalis, die Vorschriften des Dekalogs seien unter das Jus gentium einzubeziehen. Diese Ansicht wird nun von Suarez unter Berufung auf die vorzüglichsten Theologen, Philosophen und Rechtskundigen zurückgewiesen. Selbst die Schrift zeuge wider sie, indem Psalm 4, 6. 7. [1]) gewiß alles durch das natürliche Vernunftlicht Erkennbare unter das natürliche Gesetz beziehe. Der Apostel Paulus sagt: Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt. Der heilige Augustinus bezeichnet den Ehebruch als eine Vergehung contra jus naturae. Die Rechtskundigen Turrecremata und Covarruvias widerlegen die Ansicht der oben erwähnten Juristen ausführlich; Aristoteles' und Cicero's Aussprüche stehen ihr eben so gut entgegen, als die Anschauungen eines Thomas Aq. und seiner Ausleger. Alle durch die natürliche Vernunft unmittelbar oder mittelbar erkennbaren Sittenvorschriften betreffen Dinge, welche an sich gut oder böse sind, heischen also nicht erst eine positive Satzung, durch welche sie für gut oder schlimm zu erklären wären; sind sie nun keine positiven Gesetze, d. i. keine solchen, kraft deren die gebotenen oder verbotenen Handlungen erst zu guten oder bösen Handlungen werden, so müssen sie natürliche Gebote sein. Die ersten unmittelbaren Principien des sittlichen Handelns werden ausnahmslos als natürliche Gebote anerkannt; nun gilt aber der hiefür angegebene Grund, nämlich die Convenienz mit der rationalen Natur des Menschen, eben so gut für die particulären Vorschriften, mithin müssen auch diese als natürliche Gebote erachtet werden. Denn die Wahrheit der allgemeinen Principien ist in den aus ihnen abgeleiteten Sätzen enthalten, und wird eigentlich erst in diesen zur proxima regula actionis oder zu demjenigen, was man unter dem natürlichen Gesetze versteht. Sie sind eben so gut, wie jene allgemeinen Principien, in der menschlichen Natur und Beschaffenheit gegründet, und beziehen sich auf denselben Zweck, nämlich auf Erhaltung, Vervollkommnung und Beglückung der menschlichen Natur.

Man könnte nun einwenden wollen — fährt Suarez fort [2]) — daß

---

[1]) Quis ostendit nobis bonum? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.

[2]) Legg. II, 13 ff.

bloß die ersten Principien der sittlichen Wahrheiten und Gesetze unveränderlich seien, nicht aber die aus ihnen gezogenen Folgerungen. Allerdings sagt nun wohl Aristoteles, daß das natürlich Gerechte Aenderungen unterliegen könne, und Thomas bekräftiget diesen Satz für gewisse, wenn auch nicht häufig in particulären Angelegenheiten vorkommende Fälle. Aber man sieht leicht, wenn man die exemplificirten Fälle in's Auge faßt, daß es sich hiebei nicht um eine Aenderung des Gesetzes, sondern um eine nähere Begränzung desselben für einen bestimmten Fall handle, die man eine mutatio extrinseca nennen kann, nicht aber für eine mutatio intrinseca nehmen darf. Es wird nämlich nur ein bestimmter concreter Fall dem in seiner strengen rationellen Giltigkeit stehen bleibenden Gesetze entzogen; z. B. der Fall der gerechten und unvermeidlichen Nothwehr dem Verbote der Tödtung. In diesem Falle ist eben die Tödtung nicht jenes per se malum, welches durch das fünfte Gebot des Dekalogs schlechthin und unwandelbar verpönt ist. Die positiven Gebote der natürlichen Gerechtigkeit, d. i. diejenigen, welche eine Leistung gebieten, verpflichten zwar nicht für alle Fälle; dieß berührt jedoch durchaus nicht die Umwandelbarkeit des Gebotes, welches für alle jene Fälle, in welchen die erforderlichen Requisite einer moralischen Verbindlichkeit zusammentreffen, unabänderlich feststeht. Es wäre auch nicht einzusehen, wie die aus den ersten allgemeinen Principien gezogenen denknothwendigen Folgerungen falsch oder unsicher sein könnten, wenn die Principien wahr und sicher sind. Es kann also die angebliche Mutabilität nur darin bestehen, daß unter jene Principien etwas subsumirt werden kann, was keine unbedingte und ausnahmslose Subsumtion zuläßt.

Dem Gesagten zufolge kann auch von einer Dispensation in Angelegenheiten der lex naturalis durch menschliche Gewalten keine Rede sein [1]. Das natürliche Recht bezieht sich durchwegs und wesentlichst auf die naturales proprietates des Menschen, und ist daher so immutabel als die menschliche Natur selber. Es ist Gesetz Gottes, und kann daher weder im Allgemeinen, noch in einem einzelnen Falle durch einen menschlichen Willen geschmälert oder außer Kraft gesetzt werden. Das jus humanum ist auf das jus naturale gebaut, und würde, wenn es diesem Abbruch thun wollte, seine eigene Grundlage zerstören. Gott selbst ist, wenigstens zufolge seines geordneten Willens, unvermögend, vom natürlichen Gesetze

---

[1]) Leg. II, 14.

zu dispensiren; um so weniger kann ein menschlicher Machthaber selbst in Gottes Namen von einem natürlichen Gesetze dispensiren. Wollte man dem Papste ein solches Recht einräumen, so müßte man consequent es auch den weltlichen Machthabern in Bezug auf die in ihren Machtbereich gehörenden zeitlichen Rechtsangelegenheiten zuschreiben. Das kirchliche Recht ist jedoch anderer Ansicht. Illa Imperatori tollere non licet — heißt es Clement. Pastoralis — quae juris naturalis existunt.

Man wendet dagegen ein, daß ja wirklich durch den menschlichen Willen das ursprünglich geltende natürliche Recht abgeändert worden sei. Nach natürlichem Rechte sei der Mensch ungebunden und frei, und alle Güter gemeinsam; gegenwärtig besteht Gütertheilung und ist der persönliche Eigenbesitz berechtiget, und eben so ist die natürliche Freiheit des Menschen durch das positive menschliche Gesetz aufgehoben. Darauf ist zu sagen, daß die Gütergemeinschaft durch das natürliche Gesetz weder geboten noch verboten ist, also gar nicht unter das positive jus naturae gehört, sondern nur negativ de jure naturali ist, d. h. gegen das jus naturae nicht verstößt. Dieser Grund kann aber, wendet der Jurist Fortunius Garcias [1]) ein, nicht gegen den zweiten Einwand geltend gemacht werden, der die natürliche Freiheit des Menschen betrifft; denn wäre diese gleichfalls nur negativ de jure naturae, so hätte es ursprünglich Niemanden verwehrt werden können, einem anderen Menschen sich nach Willkür dienstbar zu machen. Fortunius übersieht — entgegnet Suarez — eine andere Unterscheidung, die zur Erledigung dieses Punctes herbeizuziehen ist, nämlich den Unterschied zwischen natürlicher Befugniß (jus naturale dominativum) und natürlicher Schuldigkeit (jus praeceptivum). Versteht man unter der natürlichen Freiheit eine Befugniß, so ist es richtig und wahr, daß sie nicht bloß negative, sondern positive zum natürlichen Rechte gehöre. Daraus folgt aber nicht, daß der Mensch sie behaupten müsse, und durch Nichtbehauptung derselben gegen das natürliche Gebot verstoße; gerade, weil er natürlicher Herr derselben ist, kann er sie veräußern, und der Staat, der vermöge seiner Aufgabe und Bestimmung, Menschen zu leiten, über dem Einzelnen steht, kann ihn aus gerechten Ursachen derselben berauben. Der Unterschied zwischen jus praeceptivum

[1]) Fortunius Garcias de Erzila, aus Biscaya gebürtig, Lehrer der Rechte zu Bologna, sodann Generaladvocat im Rathe von Navarra und Mitglied des Rathes von Castilien unter Kaiser Karl V. Schriften: De Pactis — ad Legem Gallus — De ultimo fine utriusque juris — Consilium pro militia S. Jacobi.

und jus dominativum ist letzlich darauf zurückzuführen, daß jenes Regeln und Principien des richtigen Handelns enthält, welche nothwendig wahr und deßhalb unveränderlich sind, indem sie auf die innere Rechtheit oder Schlechtheit ihrer Objecte gegründet sind; das jus dominativum ist aber bloß Materie des jus praeceptivum, und besteht in einer so oder so qualificirten Beschaffenheit der Dinge und der mit ihnen verknüpften Umstände. Diese Beschaffenheiten und Umstände sind aber sehr veränderlich, wie auch die geschaffenen Dinge, an welchen sie vorkommen. Dieß gilt denn auch von der persönlichen Freiheit und jedem bürgerlichen Rechte, auch wenn es positiv von der Natur verliehen worden wäre, weil es vom Willen des Inhabers oder auch vom Staate abhängig ist, soweit diesem eine rechtmäßige Obergewalt über alle Einzelpersonen und deren Güter zusteht. Das Verjährungsrecht, auf welches sich die Gegner als einen Beweis der Mutabilität natürlicher Rechte berufen, bedeutet nur eine äußerliche Veränderung am natürlichen Besitzrecht, welche der Staat aus gerechten Ursachen eintreten läßt, wobei er das natürliche Besitzrecht nicht aufhebt, sondern unter den vernünftigsten Modalitäten wahrt und bestätiget. Man pflegt auch Entbindungen von Eiden und Gelübden als Beweisgrund für die Möglichkeit einer Dispensation von der lex naturalis anzuführen. Mit Unrecht; denn solche Entbindungen haben einzig den Sinn der Enthebung von einem Versprechen oder von einer Verbindlichkeit durch Denjenigen, welchem gegenüber man sich auf die bezeichnete Art verbindlich gemacht hat. Aehnlicher Weise verhält es sich mit der Auflösung giltig geschlossener, jedoch noch nicht vollzogener Ehen.

Die von Suarez nebenhergehend beigezogene Unterscheidung zwischen jus praeceptivum und jus dominativum hat durch die später erfolgende, von Hugo Grotius eingeleitete Abtrennung des Naturrechtes von der Moral eine principielle Wichtigkeit erlangt. Denn unter Jus naturae wurde seitdem nicht anderes, als der Inbegriff der natürlichen und im Zusammensein der Menschen sich gegenseitig beschränkenden Befugniße aller einzelnen Menschen verstanden. Die eigentliche Grundlage und den specifischen Inhalt des Naturrechtes bildete demnach das jus dominativum des Menschen; und es fiel nur einem Chr. Wolff bei, den Begriff des Naturrechtes wieder anders zu fassen und in sein bändereiches Jus naturae auch die gesammte moralische und religiöse Pflichtenlehre aufzunehmen. Die neugewonnene Auffassung des jus naturae heischte auch eine andere Art der Begründung und Ausführung; und hierin hat abermals

Hugo Grotius die ersten maßgebenden Gedanken angegeben, und auf die Anthropologie als Grundlage der neuen Wissenschaft hingewiesen, während man für die Moral bis auf Wolff's Zeiten und überhaupt so lange, als man keinen Versuch zu einem vollständig durchgeführten System der Moralphilosophie machte, eine wesentlich theoretische Begründung postulirte oder wenigstens anerkannte, daß ein vollständiges, alle sittlichen Beziehungen des Menschen erschöpfendes System der Moral nur in der christlichen Sittenlehre gegeben sei. Von dieser Ueberzeugung ließ sich Pufendorf leiten, welcher zuerst nach den von Grotius angeregten Ideen ein System des Naturrechtes ausarbeitete, den großen Grundgedanken des Grotius aber offenbar unrichtig auffaßte, und Dasjenige, was in ihm lag, nicht richtig hervorbildete. Er brachte es zu keiner innerlichen und principiellen Scheidung von Moral und Rechtslehre; sondern sein Naturrecht ist im Grunde, soweit es sich um das Erkenntnißobject dieser Wissenschaft oder Lehre handelt, selber ein Theil der Moral. Nur erscheint dieser Theil der Moral unter Pufendorf's Behandlung wieder als keine Moral, weil das in denselben fallende pflichtgemäße Handeln ausschließlich auf den zeitlichen Wohlfahrtszweck bezogen wird. Man kann aber sein Naturrecht auch keine philosophische Rechtstheorie nennen, weil in demselben nicht von den natürlichen Rechten des Menschen und deren Begründung aus Würde und Bestimmung des Menschen, sondern nur von den zur Förderung des gemeinsamen irdischen Wohlfahrtszweckes nothwendigen Functionen des Menschen die Rede ist. Pufendorf kennt also weder eine philosophische Moral noch eine philosophische Rechtslehre; daher vertritt ihm die theologische Moral den Begriff der Moral schlechthin, und Moral und Naturrecht werden nur in Hinsicht auf ihre beiderseitigen Erkenntnißquellen, so wie auf die verschiedenen Ziele der in die beiderseitigen Gebiete fallenden Functionen des Menschen unterschieden. Denn die theologische Moral stützt sich auf Offenbarungen Gottes und hat die jenseitige Glückseligkeit zum Zwecke, das Naturrecht stützt sich auf reine Vernunfteinsicht, und hat die diesseitige Wohlfahrt zum Zwecke. Daß es neben der theologischen Offenbarungsmoral auch eine christlich gesinnte Vernunftmoral geben könne, ist ein ihm völlig fremder Gedanke; er weiß von einer christlichen Moralphilosophie so wenig als er von einer christlichen Rechtsphilosophie weiß; außer dem Bereiche der Offenbarung waltet in seinem Denken nur der allen überweltlichen Beziehungen des Menschen sich verschließende heidnische Weltverstand. So wenig er von der christlich gebildeten Vernunft weiß,

eben so wenig von der historisch gebildeten Rechtsvernunft; und auf dieses Nichtwissen wird der Vorwurf gegründet sein, welchen Leibnitz dem Pufendorf'schen Jus naturae macht, daß darin zum Schaden der Jurisprudenz und Theologie vom positiven Civilrechte, dem Römischen namentlich, völlig abstrahirt sei [1]). Und doch war der Hinweis auf den historischen Charakter der Rechtsvernunft gleichfalls einer der großen und fruchtbaren Gedanken, welche von Grotius angeregt worden und zu einer ideellen Vertiefung der Rechtslehre, der natürlichen sowohl als der positiven, zu führen geeignet waren. Die gerügten Mängel des Pufendorf'schen Jus naturae wurden theilweise auch in protestantischen Kreisen gefühlt, in den theologischen wenigstens, in welchen, so eigenthümlich dieselben sonst von ihrem Standpuncte aus urtheilen mochten, doch eine so intensive Christlichkeit, und mitunter auch so viel Vertrautheit mit den Scholastikern vorhanden war, daß man nicht umhin konnte, in Pufendorf's Anschauungen eine entchristlichende Verflachung der überlieferten christlichen Auffassungsweise zu erkennen. Der Jenenser V. Veltheim beschuldigte ihn gefährlicher und verderblicher Neuerungen; die Theologen der Universität Lund, an welcher Pufendorf lehrte, zeihen ihn des Atheismus, Paganismus, Zwinglianismus, Socinianismus, Pelagianismus und Cartesianismus, daneben, soweit er gewissen ungesunden Anschauungen des Lutherthums entgegentrat, auch des Papismus. In Lund und Jena wurde die scholastische Lehrweise hoch gehalten, und den Leistungen der neueren katholischen Theologen auf dem Gebiete der Gesetzes- und Rechtslehre unbedingt der Vorzug vor Pufendorf's Reformversuch eingeräumt [2]); Pufendorf seinerseits unterließ nicht, seine

---

[1]) Plurimum referret — sagt Leibnitz in der epistola censoria, welche der Masson'schen Ausgabe von Pufendorfs Schrift de officio hominis et civis angehängt ist — parallela addi juris civilis inter homines recepti, praesertim Romani, ipsiusque etiam juris sacri; ita ut usus juris naturae apud Theologos et Juris consultos pronior futurus esset, quod nunc magis sermonibus celebratur, quam negotiis adhibetur. — Auch sonst hält er Pufendorfs Lehre in wissenschaftlicher Hinsicht für verfehlt: Interim vero, quia desideratum opus non exstat, et prae aliis Pufendorfianum compendium apud nos innotuit, hoc saltem ex re puto, ut quaedam lectores auditoresve, inprimis circa principia magis exposita moneantur; quorum potissima in his summis capitibus consistunt, quod nec finem objectumque nec causam efficientem juris naturae recte constituisse auctor videatur.

[2]) Schwarzii (Ludensis Theosophiae Professoris) Collegae — erzählt Pufendorfs Biograph Hartewig — congregato concilio hoc jus naturae, ut ajebant

Gegner des Rückfalles in die durch Luther abgewehrte scholastische Barbarei zu zeihen [1]) — ein Vorwurf, welchen der auf Pufendorf's Grundlagen weiter bauende Thomasius gegen dessen Gegner, den lutherischen Theologen Zentgrav [2]) wiederholte [3]). Pufendorf erklärte den Kampf gegen den Scholasticismus für eine seiner Hauptaufgaben [4]); Thomasius rühmt an seiner Zeit, daß dieselbe unter siegreicher Obmacht protestantischer Gelehrter diesen Kampf bereits hinter sich habe [5]). Da man aber an die Stelle des abgethanen Peripatetismus zuletzt denn doch andere speculative Elemente setzen mußte, so glaubte Budäus auf die Stoiker hinweisen zu

---

monstrosum ad moralem trutinam S. Thomae, Suarezii, Vasquii, Sanchezii, Molinae, Durandi, Bonacinae, de Escobar et aliorum appensum reprobarunt.

[1]) Velthemio — erzählt Hartewig weiter — qui in moralibus S. Thomam ut Principem, Suarezium ut Metaphysicorum Papam, Vasquezium, Sanchezium, Molinam, Valentiam, Conimbricenses ut Scriptores aeternitate dignissimos depraedicabat, inter alia reponit: Animadversum est, ex quo tempore quidam nostratium theologorum istis Scholasticis pretium aliquod ponere coeperunt (vgl. Bd. I, S. 284, Note 1), neque in universum eosdem cum Luthero inter σκύβαλα numerarunt, res nostrae religionis subinde in deterius ivisse, Pontificios contra fines suos promovisse, et ad recuperanda, quae amiserant non parum spei accepisse.

[2]) Zentgrav († 1707) schrieb nebst vielem Andern: Disquisitio de origine, veritate et immutabili rectitudine juris naturalis. — Vindiciae hujus disquisitionis contra Pufendorfium et Strimesium.

[3]) Sane in Zentgravii scripto Suarez, Vasquez, Bonacina, Escobar, Durandus et id genus Sophistae utramque paginam faciunt, quorum nugis immorari, si dulce sibi Zentgravius judicat, caveat tamen, dignationem christiani nominis tanta contumelia adspergere, ut istorum quisquilias venerabili vocabulo disciplinae Christianorum venditare velit. *Spicilegium controversiarum.*

[4]) Multos ante annos meditabar commentarium de politica graecanica, sed quem alia, magis necessaria hactenus intercepere. In eo recensere institueram dogmata politica, a graecis scriptoribus, cumprimis Platone et Aristotele tradita, quae deinceps sese in auctores Romanos ac hujus quoque saeculi scholas scriptoresque diffuderunt, e quibus non pauca absurda, et erronea alia, turbas ac convulsiones civitatum ponere apta inveniuntur. Quale opus in os ingeri cumprimis expediebat illis, qui adhuc, pro tuenda decrepiti Aristotelis authoritate, conjurationes inire narrantur, Catilinariae similes, nisi quod fratribus sacramento adstringendis, non cruor sanguine mistus, sed cerevisia faecis turbida pateris circumlata sit etc. *Jus nat., et gent., Praefat.*

[5]) Hodie per Luthericos Megalandros propugnaculum priscorum Sapientum Aristotelis, Alberti, Thomae, Scoti penitus est expugnatum. *Institutionum Jurisprudentiae Divinae Libri tres. Lib. I, §. 27.*

müssen, als diejenigen, welche, mit Unrecht so lange bei Seite geschoben, weitaus das Beste in Sachen des Naturrechtes gesagt hätten [1]).

Ganz anders verhielt sich in dieser Hinsicht H. Grotius, welcher den Scholastikern im Allgemeinen in Hinsicht auf Bescheidenheit und solides wissenschaftliches Verhalten den Vorzug von den Neuerern gibt [2]), und namentlich auf die von ihnen ausgebildete Moral hohen Werth legt, worin ihm sein berühmter Zeitgenosse Conring beistimmt, welcher die spanischen Theologen, Moralphilosophen und Rechtsgelehrten über alle anderen stellt [3]), und die Werke eines Franz Vittoria, Ferdinand Vasquez und Covarruvia als Diejenigen bezeichnet, durch deren Studium Grotius auf die Idee seines Werkes **de jure belli et pacis** geführt worden sei. Dasselbe fand auch in katholischen Kreisen mannigfache Würdigung; und katholische Theologen, welche sich mit naturrechtlichen Studien beschäftigten, wie der Benedictiner Franz Schmier [4])

---

[1]) Praeclara sunt, quae Seneca, quae Epictetus, quae M. Aurelius Antoninus Imperator et Philosophus, praecepere ... non leviter Stoicos jus naturae attigisse sed exhausisse penitus, vel Ciceronis libri de officiis testantur ... *Historia Juris naturalis.*

[2]) Les Scholastiques — lauten Grotius' Worte in Barbeyrac's Uebersetzung — qui ont succédé aux Péres de l'Eglise, montrent souvent beaucoup de genie et de pénétration. Mais, comme ils ont vêcu dans des siécles malheureux, où les lettres et les sciences le plus utiles étoient entiérment negligées, il ne faut pas s'étonner si, parmi plusieurs bonnes choses qu'ils on dites, on en trouve quelques-unes sur lesquelles ils ont besoin d'indulgence. Cependant, lorsqu'ils s'accordent dans la division de quelque point de Morale, il n'arrive guéres qu'ils se trompent, parce qu'ils sont très-clairvoians et fort ingenieux à découvrir les bevuës et les fausses pensées des autres. Avec tout cet esprit de dispute, ils ne laissent pas de donner un exemple louable de modestie, en ce qu'ils combattent leurs adversaires uniquement par des raisons, bonnes ou mauvaises, sans avoir recours à ces armes étrangères dont l'usage s'est introduit depuis peu, et qui deshonorent si fort les lettres et les savans; je parle des injures, fruit honteux d'un esprit qui n'est pas maître de lui même. Einleitung zur Schrift *de jure belli et pacis.*

[3]) Qui igitur ad sublimissimam Philosophiae moralis cognitionem aspirat, comparet sibi Hispanos; Germani enim et Galli, si cum iis conferantur, nihil sunt. *De Republica hispanica.*

[4]) Schmier nennt in der Einleitung seiner *Jurisprudentia publica universalis* das Werk des Grotius ein opus praeclarum, und erkennt ihm den Vorrang vor allen ähnlichen zu: eo quod primus, ut fere omnes testantur, manum doctissimam huic disciplinae prae incredibili, quod nactus erat, ingenio et eruditione, non minus eleganter quam feliciter, admoverit.

und die Jesuiten Ignaz Schwarz [1]) und Steinkellner [2]) zollten ihm innerhalb gewisser Gränzen bereitwillige Anerkennung. Steinkellner lobt die Erudition des Grotius, rechnet es ihm als Verdienst an, daß er zuerst die Materien des Natur- und Völkerrechtes besser geordnet habe, und von den Vätern und Scholastikern weniger abgewichen sei, als viele andere unter seinen Nachfolgern; gleichwohl fänden sich auch in seinem Werke nicht wenige Fehler, daher es (durch Entscheidung vom 4. Februar 1637) in den index librorum prohibitorum gesetzt worden sei.

Schwarz [3]) legt Grotius vornehmlich zur Last, daß er durch das von ihm zuerst betonte principium socialitatis den Anstoß zu einer auf ein verfehltes Ziel lossteuernden Entwickelung des Naturrechtes gegeben habe, wie Leibnitz, Kemmerich [4]), Heineccius, Mevius, Coccejus, Kestner, Gröning u. A. hervorzuheben nicht unterlassen hätten. Pufendorf stellt den Grundsatz auf: Jeder müsse, so viel an ihm ist, die Geselligkeit pflegen und unterhalten; aus diesem Grundsatze seien alle Gebote und Verbote des Naturrechtes abzuleiten. Aehnlich drücken sich Thomasius und Pufendorf's Glossator Weber aus. Um dieses Princip als höchstes und allgemeingiltiges zu rechtfertigen, lassen sich die Vertheidiger desselben ungerechtfertigte Uebertreibungen des menschlichen Gesellschaftsbedürfnisses zu

---

[1]) Institutiones juris universalis, naturae et gentium, ad normam Moralistarum nostri temporis, maxime Protestantium, Hugonis Grotii, Pufendorfii, Thomasii, Vitriarii, Heineccii aliorumque ex recentissimis adornatae, et ad crisin revocatis eorum principiis, primum fusiore, dein succinctiore methodo pro studio academico, praesertim catholico accomodatae. Augsburg, 1763. Fol.

Aehnliche Zwecke wie Schwarz verfolgten:

Anselm Desing (O. S. B.): Larva juris naturae detracta compluribus libris sub titulo juris naturae prodeuntibus, ut Pufendorfianis, Heineccianis, Wolfianis etc. 1753.

Anton Hochkirchen (Augustiner-Eremit): Orthodoxa Juris naturalis et gentium prudentia.

Joh. Fr. Finetti: De principiis juris naturae et gentium adversus Hobbesium, Pufendorfium, Thomasium, Wolfium et alios Libri XII.

[2]) Gleichzeitige Bearbeiter des Naturrechtes und der natürlichen Moral aus dem Jesuitenorden waren: Roys, Grebner (Philosophia moralis, sive Ethica et jus naturae), Werenko (Jus naturae et gentium), Schwann (Ethica notis historicis et criticis illustrata). Als neueste Bearbeiter des Naturrechtes sind aus den Jesuiten Taparelli und Liberatore zu nennen.

[3]) O. c., p. 165 ff.

[4]) Pufendorfius enucleatus.

Schulden kommen; streng genommen beweisen ihre Argumentationen nicht mehr, als daß die Ehe eine zur Erhaltung der Gattung und Gesittung nothwendige Institution sei, und daß die übrigen Arten gesellschaftlicher Verbindung und Wirksamkeit das menschliche Wohl wesentlich fördern, ohne deßhalb absolut nothwendig zu sein. Die Befriedigung aber, die der Mensch von Natur aus in der Familiengesellschaft sucht, ist nur eine Befriedigung der natürlichen Selbstliebe, sonach diese und nicht der Hang zum socialen Sein ein Primäres, dem das geordnete Familienleben als geeignetes Mittel der Selbsterhaltung des Individuums dient. Auch kann Pufendorf aus seinem naturrechtlichen Principe keineswegs die natürlichen Pflichten des Menschen zu sich und zu Gott ableiten, obschon er fühlte, daß sich diese Art von Pflichten, die er der Moraltheologie zuzuweisen gedachte, aus dem Naturrechte sich nicht eliminiren lassen. Denn er machte selber den freilich nicht glückenden Versuch, die genannten Pflichten wenigstens mittelbar aus seinem Princip der Socialität abzuleiten. Thomasius gestand dieß rücksichtlich der Pflichten gegen Gott offen zu; Selbstpflichten aber, meinte er, gebe es gar nicht. Ferner wird Pufendorf durch sein Princip mehrfach auf eine Vermengung natürlicher Verpflichtungen mit solchen, die auf der freien Willkür menschlicher Feststellung beruhen, hingeleitet; er weiß das Jus naturale und jus gentium nicht gehörig auseinander zu halten. Auch beruht Pufendorf's Princip auf Voraussetzungen, deren Wahrheit sich nicht erweisen läßt. Er kann sich den Menschen außerhalb der Gesellschaft gar nicht als Menschen und als Subject des Naturrechtes denken; und doch war Adam ursprünglich allein, der doch gewiß schon vor seiner Vereinigung mit Eva nach dem Rechte der Natur Pflichten gegen Gott zu erfüllen hatte. Tausende und abermal Tausende von Anachoreten hat es schon gegeben, die sich durch den von ihnen gewählten Beruf doch gewiß ihren natürlichen Verpflichtungen gegen Gott und sich nicht entzogen haben. Diese Art natürlicher Verpflichtungen geht den socialen ordine et jure naturae sogar voraus; und man wird ohne Widersinn kaum läugnen können, daß der Mensch in beschaulicher Abgeschiedenheit sich selber leichter und wahrhafter finde, als im gewöhnlichen Welt- und Gesellschaftsleben. Pufendorf's Princip beschränkt sich auf die Zwecke der zeitlichen Wohlfahrt und löst dadurch die natürlichen Pflichten des Menschen von allen höheren eigentlich moralischen Beziehungen des Menschen; dieß heißt aber nach Leibnitzens Ausdrucke, dem Jus naturae den Lebensnerv durchschneiden. Eben so beklagt Leibnitz die

durch Pufendorf vorgenommene Ausscheidung aller inneren Handlungen und Verpflichtungen aus dem Bereiche des Naturrechtes. Der wahre Begriff des Honestum kommt also in Pufendorf's Lehre gar nicht zu seinem Rechte, die natürlichen Verpflichtungen wurden unter das Richtmaaß eines irdisch-weltlichen Politicismus gestellt. Schwarz bemängelt es an einigen katholischen Naturrechtslehrern, namentlich an Stapf [1]) und Böcken [2]), daß sie zugeben, es ließen sich aus Pufendorf's principium socialitatis wenigstens alle Pflichten gegen den Nächsten ableiten. Warum Schwarz dieß für unmöglich halte, ist aus dem Gesagten hinlänglich zu entnehmen.

Wir übergehen seine Antworten auf verschiedene von Thomasius, Weber, Henning, Böhmer [3]) zu Pufendorf's Vertheidigung vorgebrachte Argumente, und wollen sein Urtheil über das bei der Mehrzahl katholischer Theologen und Juristen: Haunold, Palavicinus, Fr. Schmier, Placidus Böcken, A. Söll, Sigismund Stapf u. A. gangbare Princip des Jus naturae vernehmen. Diese stellen das bonum universale der menschlichen Natur als Strebeziel des Menschen hin, und bezeichnen Dasjenige, was mit diesem Ziele convenirt oder nicht convenirt, als das durch das natürliche Recht Gebotene oder Verbotene. Dieses Princip unterscheidet sich von dem Pufendorf'schen wesentlich; es steht auf sittlichem Boden, und faßt die durch das vorige ausgeschlossenen Beziehungen des Menschen zu sich und Gott in sich. Es ist aber zu unbestimmt, und man bleibt im Ungewissen, ob das bonum universale der Menschennatur als jenseitiges oder diesseitig zu erreichendes Gut gefaßt werden soll. Wäre letzteres der Fall, wie auch von den meisten der genannten Autoren die Sache genommen wird, so ist das Princip nicht adäquat; denn es würde daraus folgen, daß der Einzelmensch Alles, was er ist und hat, für die Wohlfahrt des Gemeinwesens daran setzen müßte, dem politischen Gemeinleben aber würde sein besonderer, von den Zwecken und Aufgaben der Religion specifisch verschiedener zeitlicher Zweck abgesprochen, indem das bonum universale der Menschennatur nach den ausdrücklichen Erklärungen der Genannten in eine Befriedigung der rationalen Natur des Menschen, also in etwas von der zeitlichen Menschenwohlfahrt als solcher

---

[1]) Jus naturae et gentium.

[2]) Jurisprudentia universa.

[3]) Jus universum, 1701.

ganz Verschiedenes gesetzt wird. Die genannten Verfasser versäumen nämlich, zwischen primären und secundären Zielen der vernünftigen Menschennatur und Strebethätigkeit zu unterscheiden. Ein solches secundäres Ziel ist der Friede mit dem Nebenmenschen, wodurch der ruhige Genuß der äußeren irdischen Lebensgüter gesichert werden soll. Ein secundäres Ziel höherer Art ist der Friede mit sich selbst, der indeß gleichfalls noch nicht formaliter die Seligkeit ausmacht, welche letztere ausschließlich nur in der Vereinigung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe besteht, und in diesem Leben nur unvollkommen und inchoativ erlangt werden kann.

Man wird aus Schwarz's Bemerkungen unschwer erkennen, daß er unter Jus naturae nichts Anderes versteht, als was wir heut zu Tage eine sogenannte natürliche Moral nennen würden. Diejenigen protestantischen Gelehrten seiner Zeit, welche unter dem Jus naturae etwas von der natürlichen Moral Verschiedenes verstanden, identificirten, sonderbar genug, die formelle Abscheidung desselben von der Moral mit einer Emancipation des Jus naturale von den gemeinsamen ethischen und religiösen Voraussetzungen der philosophischen Rechtslehre und Moral, als ob der Mensch nicht eben als ens morale Subject des Rechtes wäre, und die rechtlichen Befugnisse des Menschen nicht eben nur aus seiner sittlichen Würde und Bestimmung, aus seiner Organisation zum sittlichen Leben abzuleiten wären. Ein Pufendorf, Thomasius u. A. glaubten aufhören zu müssen, in ihrem Denken Christen zu sein, sobald sie auf den Boden sogenannter rein natürlicher Verhältnisse sich stellten; Thomasius stand nicht an, gewiße Natürlichkeiten der geschlechtlichen Triebe vom Standpuncte des Naturrechtes aus frei zu geben, suchte also deren Verbot ausschließlich nur im positiven Gesetze des Staates und der christlichen Religion. Angesichts dieses von der weltlichen Wissenschaft fixirten Widerspruches zwischen christlichem und natürlichem Denken wußte man sich auch auf protestantischem Gebiete nicht anders zu helfen, als daß man die philosophisch verläugnete Christlichkeit durch Formeln, die unmittelbar der christlichen Religionslehre und Moral entlehnt waren, in das Jus naturae zurückführte. Schwarz bemerkt recht gut gegen Coccejus und Kestner, daß der göttliche Wille zwar zweifelsohne das principium essendi des natürlichen Rechtes sei, daß es sich aber nebstdem auch um Angabe eines rationellen principium cognoscendi handle, um rationell darthun zu können, was natürlicher Weise Rechtens, und somit auch dem göttlichen Willen gemäß sei. Indeß haben sowohl Schwarz als auch seine übrigen Zeit-

genossen übersehen, daß schon der gewöhnliche Sprachgebrauch keine Vermengung oder Identification des Begriffes Naturrecht mit demjenigen, was natürlicher Weise Rechtens sei, zuläßt. Und so richtig es immerhin ist, wenn Schwarz nach Heineccius' Vorgange die aus der pflichtschuldigen Liebe des Menschen zu Gott, zu sich und zum Nächsten fließenden Leistungen als dasjenige bezeichnet, was natürlicher Weise Rechtens sei, so hat er damit doch keinen obersten Satz des sogenannten Naturrechtes, sondern die Grundgebote der christlichen Sittlichkeit angegeben, deren Forderungen durch die natürlichen Befugniße und Berechtigungen des Menschen unterbaut sind, im Uebrigen aber ein von diesen ganz diverses System von Sätzen und Wahrheiten bilden, indem es etwas ganz anderes ist, nach dem natürlichen Sollen, und wieder etwas Anderes, nach dem natürlichen Dürfen des Menschen zu fragen. Und eben das Letztere zu beantworten, war die Aufgabe, die man dem sogenannten Naturrechte als einer von der natürlichen Moral verschiedenen Lehre und Wissenschaft stellte, aber weder von der einen, noch von der anderen Seite löste, indem die Einen von der ursprünglichen, auf eine sittliche Existenz abzweckenden Organisation des Menschen abstrahirten, die Anderen aber dieser Abstraction einfach die natürlichen Gebote und Verpflichtungen der christlichen Moral entgegenstellten, ohne auf den von Ersteren eigentlich verfolgten Grundgedanken einzugehen. Mit Recht bemerkt Steinkellner gegen Schwarz und Heineccius, daß das von ihnen aufgestellte Princip der natürlichen Verpflichtung nur die Verpflichtung selber, nicht aber den natürlichen Grund derselben darlege, um welchen es sich eigentlich handle. Dieser wäre nun eben aus der Idee des Menschen abzuleiten, und aus der Organisation des menschlichen Wesens zu erklären gewesen; diese Erklärung müßte aber, wenn sie vollständig sein soll, auch in allen besonderen Bestimmungen eine die Verpflichtung stützende Berechtigung nachweisen, die sich unmittelbar aus Wesen und Beschaffenheit des Menschen als Menschen ergibt, und allerdings weiter auch aus der sittlichen Bestimmung des Menschen sich teleologisch erklärt. Eine wissenschaftliche Begründung und Ausführung dieses natürlichen Rechtes ist nun in jener Epoche, von welcher wir sprechen, nicht gegeben worden, sondern hat sich erst später unter dem Namen Vernunftrecht in die wissenschaftliche Welt eingeführt [1]), und nach Abthuung

---

[1]) Als eine hieher gehörige Leistung von katholischer Seite ist Cl. A. v. Droste-Hülshoff's Naturrecht (Cöln 1830, 2te Aufl.) zu nennen. Droste-Hülshoff gründet

mancher falscher Abstractionen in die heutige Rechtsphilosophie verwandelt. Auf dem Standpuncte derselben wird jetzt auch katholischer Seits die von Schwarz nur unter verfehlten Formen gekannte und deßhalb nicht anerkannte formale Scheidung von „Naturrecht" und Moral nicht weiter beanstandet. „Das menschliche Leben — sagt E. v. Moy in den einleitenden Paragraphen seiner Rechtsphilosophie — ist ein doppeltes, ein inneres und ein äußeres. Die Ordnung des inneren Lebens nennen wir die Sittlichkeit im engeren Sinne. Die Ordnung des äußeren Lebens, die aus der inneren hervorgeht, aber als Product derselben auch für sich fortbestehen kann, wenn gleich die innere producirende Kraft und Thätigkeit zu wirken aufgehört hat, nennen wir das Recht im engeren Sinne [1]). Die anthropologische und zugleich auch geschichtlich vertiefte Begründung und Deduction dieser „Ordnung des äußeren Lebens" ist nun eben die Aufgabe der heutigen Rechtsphilosophie [2]).

Mit dem Jus naturae pflegte gemeiniglich auch das Jus gentium abgehandelt zu werden, und es fragt sich demgemäß um das gegenseitige Verhältniß beider. Suarez [3]) setzt die Eintheilung des Rechtes in jus naturale, jus gentium und jus humanum als eine gegebene voraus, und prüft die verschiedenen Meinungen über den Unterschied zwischen den beiden ersteren Arten von Recht. Die Erklärer des Römischen Rechtes suchen den Unterschied darin, daß sich das jus naturae auf die den Menschen mit allen lebenden Wesen gemeinsamen Verrichtungen [4]), das jus gentium aber auf specifisch menschliche Acte und Unternehmungen bezieht [5]). Darnach wäre das jus gentium eigentlich auch ein natürliches Recht, und unterscheidet sich von dem jus naturae nur dadurch, daß es einzig auf specifisch menschliche Acte und Verrichtungen beschränkt ist.

---

seine Ausführungen auf die Würde des Menschen als sittlichen Selbstzweckes. Sein Standpunct ist im Wesentlichen jener der Kant-Hermes'schen Philosophie.

1) Grundl. einer Philosophie des Rechtes vom kathol. Standp., Wien, 1851, Bd. I, S. 10.

2) Vgl. Gesch. d. Thom., S. 871 ff.

3) Legg. II., c. 17 ff.

4) Als solche werden aufgezählt: Maris et foeminae conjunctio, filiorum procreatio et educatio.

5) Dahin werden gerechnet: Religio in Deum, obedientia ad patres et patriam, vim et injuriam propulsare, manumissiones et servitutes, bella regnorum, dominiorum rerumque divisio, commercia aliique contractus etc.

Laurentius Valla und Connanus [1]) verwerfen diese Art von Unterscheidung und geben gar keinen Unterschied zwischen beiden Arten von Recht zu; und auch nach Suarez' Ueberzeugung ist es widersinnig, Mensch und Thier in Beziehung auf gewisse, beiden gemeinsame Acte unter Einen Gesichtspunct zu stellen, da doch das specifisch Menschliche in keinem menschlichen Acte verkannt oder verläugnet werden darf. Suarez findet es aber ganz verfehlt, wenn Soto den Unterschied zwischen jus naturae und jus gentium lediglich darin finden will, daß ersteres die unmittelbar erkennbaren oder wenigstens nächst liegenden Wahrheiten des praktischen Intellectes, das jus gentium aber die daraus in denknothwendiger Folge sich ergebenden Sätze und Vorschriften zum Inhalte habe. Das jus gentium schließt doch erweislich Vieles in sich, was jener sittlichen Denknöthigung entbehrt; und nichts von dem, was unter die denknothwendigen sittlichen Wahrheiten gehört, kann in den Bereich des jus gentium gezogen werden, weil jene Art praktischer Wahrheiten eben den ausschließlichen Inhalt des jus naturale ausmachen [2]). Die Vorschriften des jus gentium sind nicht die dem Menschen in's Herz geschriebenen Gesetze, sondern durch menschliche Uebereinkunft festgestellt. Connan und Vasquez meinen, das jus gentium sei insofern ein natürliches Recht, als es dem Menschen in der Societät ebenso angemessen sei, wie das jus naturale dem Menschen an sich angemessen ist; der Unterschied sei nur der, daß die dem jus gentium

[1]) Franc. Connanus, Herr von Coulon und Rabestan, Requetenmeister des königlichen Hauses († 1551): Commentaria in Jus Civile.

[2]) Intelligitur, quo sensu accipiendum sit, quod D. Thomas 1, 2. qu. 95, art. 4. dicit, praecepta juris gentium esse conclusiones deductas ex principiis juris naturalis, et differre a jure civili, quia ejus leges non sunt conclusiones, sed determinationes juris naturalis .... Cum Soto et aliis intelligimus, praecepta juris gentium vocari conclusiones juris naturalis non absolute et per necessariam illationem, sed comparatione facta ad determinationem juris civilis et privati. Nam in jure civili seu privato fit determinatio vel mere arbitraria ... vel ubi aliqua specialis ratio intercedit, consideratur in ordine ad particulares et quasi materiales circumstantias, atque ita est determinatio magis in circumstantiis quam in substantia. At vero in jure gentium praecepta sunt magis generalia, quia in eis consideratur utilitas totius naturae et conformitas ad prima et universalia principia naturae, ideoque vocantur conclusiones ex illis elicitae, quia ex vi naturalis discursus statim apparet convenientia et moralis utilitas praeceptorum, quae homines induxit ad tales mores introducendos, magis necessitate exigente, quam voluntate, ut Justinianus Imperator dicit. *Legg. II, c. 20.*

zuwiderlaufenden Handlungen nicht eigentliche turpia und inhonesta seien, wie die dem jus gentium widerstreitenden Handlungen, indem es sich im jus gentium eben nur um Gestattungen, nicht aber um Vorschriften handle. Dieses Raisonnement ist in jeder Beziehung falsch. Nicht bloß das jus gentium, sondern auch das jus naturae enthält Gestattungen z. B. das Recht ein Weib zu nehmen, die Freiheit des Willens und Handelns zu behaupten. Andererseits schließt jede Gestattung des jus gentium auch eine Vorschrift in sich, nämlich das Gebot, denjenigen, welcher des gestatteten Rechtes sich bedient, in Ausübung desselben nicht zu hindern z. B. in Uebung des Rechtes der Occupation eines herrenlosen Grundes, der Bauführung, in Uebung des Rechtes über Kriegsgefangene u. s. w.

Man könnte nun fragen, wie es komme, daß das Völkerrecht, da es doch vom Naturrecht wesentlich verschieden ist, allgemeine Geltung in der Welt behaupte. Suarez antwortet darauf, daß es durch Tradition, durch Weiterverbreitung und Nachahmung ohne eine specielle Uebereinkunft der Menschen zu allgemeinem Ansehen gelangt sei. Durch seine allgemeine Geltung bei allen Völkern unterscheidet es sich vom civilrechtlichen Gewohnheitsrechte, welches nur bei einem bestimmten Volke gilt. Von dem geschriebenen Civilrechte unterscheidet es sich dadurch, daß es nicht durch einen maßgebenden Willen Einzelner oder Mehrerer als Satzung festgestellt worden ist. Der durchgreifende innere Unterschied desselben vom Naturrechte liegt darin, daß die durch das Völkerrecht verbotenen Handlungen nicht intrinsece böse Handlungen sind, und daher auch durch eine entgegengesetzte Gewohnheit oder Uebereinkunft außer Kraft gesetzt werden können, wenigstens in einem bestimmten Bereiche, wie z. B. durch den Einfluß der Kirche das Recht, die Kriegsgefangenen zu Sclaven zu machen, aufgehoben worden ist.

Der von Suarez und Anderen festgehaltene Unterschied zwischen Naturrecht und Völkerrecht wurde von Hobbes [1]) nicht anerkannt; Pufen-

---

[1]) Lex naturalis — sagt Hobbes — dividi potest in naturalem hominum, quae sola obtinuit dici lex naturae, et naturalem civitatum, quae dici potest jus civitatum, vulgo autem jus gentium appellatur. Praecepta utriusque eadem sunt: sed quia civitates semel institutae induunt proprietates hominum personales, lex, quam loquentes de hominum singulorum officio naturalem dicimus, applicata totis civitatibus, nationibus sive gentibus, vocatur jus gentium. *De cive, c. 14.*

dorf [1]), Thomasius, Heineccius [2]) und Andere traten Hobbes bei. Die beiden Jesuiten Schwarz und Steinkellner glaubten dieß als eine protestantische Neuerung bekämpfen zu müssen; Liberatore aber [3]) sieht im Völkerrechte nichts Anderes als ein auf die Völker als moralische Personen angewendetes Naturrecht (was bereits Hobbes gesagt hatte), und bekämpft an Hugo Grotius den Irrthum, daß das jus gentium ein jus voluntarium sei, welches durch den Consens der Völker zur Geltung gelangt sei, so daß es außer dem internationalen Vertragsrecht kein anderes Völkerrecht gäbe. Schwarz widmet den von den Vertretern der Identität beider Arten von Recht vorgebrachten Gründen eine nähere Berücksichtigung [4]). Der Völkerverkehr, sagen die Gegner, ist de jure naturae; also müssen auch die denselben regelnden Gesetze de jure naturae sein. Diese Argumentation setzt voraus, daß der Völkerverkehr ein jus praeceptivum naturae sei, während er doch nur ein jus concessivum naturae ist. Sie setzt ferner voraus, daß die Glückseligkeit der menschlichen Natur von jenem Verkehre schlechthin abhängig sei, während dieselbe doch nur relativ von ihm abhängt, und durch ihn allerdings gefördert werden kann, keineswegs aber durch ihn bedingt ist; die Vorschriften des jus gentium zwecken nicht auf das simpliciter necessarium, sondern bloß auf das melius esse des Menschen ab. Eben so wenig hält der Einwand Stich, daß das jus gentium, wenn es kein natürliches Recht ist, eine rein menschliche Satzung sein müßte. Denn neben diesen beiden Quellen einer Verpflichtung oder eines Rechtes gibt es noch eine dritte, nämlich den Willen Gottes als Leiters der menschlichen Gesellschaft [5]). Die einzelnen

---

[1]) Hobbesii sententiae nos plane subscribimus. Nec praeterea aliud jus gentium voluntarium seu positivum dari arbitramur, quod quidem legis proprie dictae vim habeat etc. *De jure nat. et gent., Lib. II, c. 3.*

[2]) Colligimus jus naturae a jure gentium nec principio cognoscendi, nec ipsis regulis, sed solo objecto differre, adeoque rationem eos fugere, qui nescio quod jus gentium a jure naturae diversum sibi fingunt. *Elem. Jur. Nat. et Gent., Lib. I, Cap. 1, §. 22.*

[3]) Ethica et Jus naturale (Rom, 1857), Lib. III$^{tius}$.

[4]) Institut. Juris univ., nat. et gent., P. I, p. 174 ff.

[5]) Schwarz erklärt dieß näher so: Sunt, qui cum magnifico *P. Schmier* (Jurisprud. can. civ.) modum juris Gentium inducti explicant per actiones quasdam, ad recte temperandam societatem diutius exercitas v. g. admittendo legatos, foedera jungendo, commercia mutua continuando etc. His actionibus longiore usu exercitis accessisse, ait, consensum gentium in jus legale, mutuo

Belege und Beispiele, welche Pufendorf anführt, um zu erhärten, daß das jus gentium in seinen näheren Einzelbestimmungen sich durchwegs auf das jus naturae reduciren lasse, beweisen nur, daß Pufendorf nicht unterscheidet zwischen dem, was schlechthin nothwendig ist, und Anderem, was nicht schlechthin nothwendig, sondern bloß angemessen, nützlich, zweckmäßig, hypothetisch nothwendig ist. Nur zufolge der Nichtbeachtung dieses Unterschiedes kann Pufendorf dahin kommen, zu sagen, daß die Theilung der Völker und Reiche, der solenne Brauch einer förmlichen Kriegserklärung, Gesandtschaftswesen, Bündnisse, Repressalien, Begräbnißrecht nicht de jure naturali seien. Völkerrecht und Naturrecht sind in Hinsicht auf Zweck, Object, Subject, begründende Ursache, constitutiven Inhalt und wesentliche Proprietäten durchgreifend verschieden. Das Völkerrecht hat die zeitliche Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft, das Naturrecht primär die innere überzeitliche Glückseligkeit des Menschen zum Zwecke. Das Völkerrecht hat die das gesellschaftliche Wohl fördernden Gegenstände zum Objecte, das Naturrecht aber das zur eigenen inneren Selbstbeglückung schlechthin Nothwendige. Constitutiver Inhalt des Völkerrechtes ist ein nicht geschriebenes, sondern auf stillschweigender Uebereinkunft, Gebrauch, Sitte u. s. w. gegründetes Recht; Inhalt des Naturrechtes ist das dem Menschen in's Herz geschriebene Gesetz. Subject des Naturrechtes sind alle Menschen und Völker; Subjecte des Völkerrechtes bloß jene, welche sich durch stillschweigendes Uebereinkommen, Gewohnheit u. s. w. demselben unterworfen haben. Causa efficiens des Völkerrechtes ist der Wille der Völker unter hinzutretender Bekräftigung desselben durch Gott als Leiter der Völker; causa efficiens des Naturrechtes ist Gott als Schöpfer der Natur. Das Naturrecht ist unveränderlich, das Völkerrecht veränderlich; das Naturrecht ist universal, das Völkerrecht gilt bloß im Kreise gesittigter Völker; das Naturrecht verbietet das Böse schlechthin, das Völkerrecht könnte allenfalls gewisse Regelwidrigkeiten z. B. Buhlhäuser, leichte Verletzungen vertragsmäßiger Verpflichtungen gestatten. Die verbindliche Kraft des Naturrechtes ist eine natürliche, jene des Völkerrechtes entweder eine vertragsmäßige oder eine legal positive, je nachdem seine Gebote auf Uebereinkunft oder gesetzlicher Gewohnheit beruhen.

Wolff und Andere mit und nach ihm unterscheiden ein doppeltes

---

obligativum, quo supposito Deus ut rerum publicarum institutor primus sua auctoritate obligationem legislativam addiderit. *L. c., p. 180.*

Völkerrecht: ein natürliches und ein durch menschlichen Willen festgesetztes; das erstere ist ein nothwendiges, von Alters her bestehendes und anerkanntes Gesetz, welches dem Menschen in's Herz geschrieben ist, das letztere ein positives und secundäres Recht. Steinkellner will gegen das erstere, welches die Gebote der natürlichen Gerechtigkeit im gegenseitigen Verhalten der Völker als moralischer Personen in sich befaßt, nichts einwenden, und behält sich nur vor [1]), zu erweisen, daß es nebstdem auch noch ein vom natürlichen Rechte verschiedenes Recht der Völker gebe, welches er ungefähr in derselben Weise wie Schwarz auffaßt, und in Hinsicht auf Object, Inhalt, Zweck und wesentliche Proprietäten vom natürlichen Rechte abscheidet [2]). Er bekräftiget diese Unterscheidung durch Berufung auf das römische [3]) und canonische Recht [4]), verwirft und widerlegt aber die Behauptung des Hugo Grotius, daß das Völkerrecht Bestimmungen in sich enthalten könne, welche dem Naturrechte widersprechen. Man sieht hier, wie bei Grotius die geschichtliche Rechtsauffassung mit der rein rationalen in Widerstreit gerathen war; ein Widerstreit, der erst in diesem Jahrhunderte durch die auf Vermittelung von Idee und Wirklichkeit, Vernunft und Erfahrung, reine Rationalität und geschichtliche Auffassung abzweckende Rechtsphilosophie wissenschaftlich überwunden worden ist.

Indem Suarez vom natürlichen Gesetze auf die positiven Gesetze

---

[1]) Phil. mor., p. 310 ff.

[2]) Jus gentium est conventio tacita, qua gentes pleraeque aut saltem cultiores obligatione mutua, moribus et consuetudine approbata consociantur quoad ea, quae ad communem ipsarum felicitatem pertinent. *O. c., p. 314.*

[3]) In §. *sed jus 2 Inst. de J. N. G. et C.* legitur: „Jus gentium omni humano generi commune est: nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam jura sibi constituerunt. Bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt naturali juri contrariae. Jure enim naturali homines ab initio liberi nascebantur, et ex hoc jure gentium omnes pene contractus inducti sunt, ut emtio, venditio, locatio, conductio, societas, depositum, mutuum et alii innumerabiles.“ *L. c., p. 312.*

[4]) Hanc divisionem uberius declarat Canonicum Jus Nat. 7. dist. 1.: „Jus naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non institutione habetur.“ Dein Can. 9, eadem dist. 1.: „Jus gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera, paces, induciae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita.“ Ubi subjungitur: „Hoc inde jus gentium appellatur, quia eo omnes fere gentes utuntur“ i. e. ab eo diriguntur pleraeque saltem moratiores nationes. *L. c., p. 313.*

übergeht [1]), handelt er zuerst von den Gesetzen menschlichen Ursprunges, und untersucht vor Allem die Frage über die Zulässigkeit solcher Gebote. Diese bewahrheitet sich ihm zunächst vom Standpuncte des Glaubens aus den Lehren und Thatsachen, die in der heiligen Schrift sich finden. Gott selber hat in dem Jüdischen Volke eine bürgerliche Obrigkeit mit allen Vollmachten einer zeitlichen Leitgewalt eingesetzt; und die Schrift stellt die Träger dieser Gewalt (die Richter und später die Könige) so hoch, daß sie ihnen den Namen „Götter" beilegt. Was die heilige Schrift lehrt, ergibt sich auch dem natürlichen Denken als etwas Sachgemäßes und Nothwendiges. Der Mensch ist ein Socialwesen, und hat das natürliche und gerechte Verlangen, in Gemeinschaft mit anderen Menschen zu leben. Die nächste und unmittelbarste Gemeinschaft ist jene des Hauses und der Familie. Aber keine Familie ist sich selbst vollkommen genug, sondern jede einzelne an das Zusammensein und den Verkehr mit anderen angewiesen. So ergibt sich der Gemeindeverband, der sich aus ähnlichen Gründen wieder einem Verbande umfassenderer Art, dem Landesverbande, einordnet. Jede Gemeinschaft bedarf einer Leitung, welche den Zwecken der Gemeinschaft angemessen ist; während die einzelnen Glieder derselben ihr Privatwohl besorgen, muß auch Jemand um die allgemeinen und gemeinsamen Angelegenheiten der Vereinten Sorge tragen. Unter diese Sorge gehört nun unzweifelhaft auch die Schaffung von zweckdienlichen Gesetzen zur Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten Jener, welche der Leitung unterstellt sind; daher steht das Recht, Gesetze zu erlassen, den Leitern von Staaten und Municipien unzweifelhaft zu. Es gibt keinen Einzelmenschen, dem von Natur aus die Macht, Anderen bürgerliche Gesetze vorzuschreiben, zustünde. Die Macht hiezu liegt von Natur aus bei Denjenigen, welche eine bürgerliche Gemeinschaft bilden, aber freilich nicht formaliter, sondern höchstens gleichsam radicaliter. Denn es läßt sich nicht denken, wie sich eine Vielheit von Menschen zu einem bürgerlichen Verbande zusammenthun, dabei aber keine bürgerliche Obrigkeit haben wollte, welcher sich alle Einzelnen zu fügen haben. Es macht sich vielmehr wie von selbst, daß die zum bürgerlichen Verbande sich zusammenthuende Vielheit nach Art eines Leibes mit Haupt und Gliedern sich gestalte; und sobald das Haupt gebildet ist, tritt es auch naturgemäß in die ihm zustehenden Functionen ein. Die Macht eines solchen Hauptes der bürgerlichen Gesell-

---

[1]) Legg., Lib. III$^{tius}$ et seq.

schaft ist also de jure naturae; die näheren Bestimmungen aber, ob dieses Haupt unter den Formen der Monarchie, der Aristokratie oder Demokratie seine Macht zu bethätigen habe [1]), ist vom Willen Jener abhängig, welche sich zu einem bürgerlichen Ganzen zusammenthun [2]). Aus dem Gesagten ergibt sich, daß jede unmittelbar oder mittelbar jure legitimo et ordinario von einer Communität ausgeflossene und an eine bestimmte Persönlichkeit übertragene bürgerliche Gewalt eine rechtmäßige sei und als solche geachtet werden müße. Die erblichen Monarchien haben alle aus einem solchen rechtmäßigen Uebertragungsacte an den Ahnherrn der Dynastie ihren Ursprung genommen. Fügt sich ein Volk unter einen Herrscher, der es in einem ungerechten Kriege unterjocht hat, so ist diese Fügsamkeit einem Acte freiwilliger Uebertragung der Gewalt an den Eroberer gleich zu achten.

Sofern Gott den Menschen als sociales Wesen geschaffen und das wie von selbst sich machende Vorschreiten der zur bürgerlichen Gesellschaft sich Einigenden zur Wahl und Anerkennung eines Hauptes aus der vom Schöpfer der menschlichen Natnr ertheilten Beschaffenheit sich erklärt, ist nach Suarez die Befugniß der bürgerlichen Obrigkeit, oder vielmehr die Thatsache, daß es eine solche befugte Obrigkeit gebe, aus dem Willen Gottes als Schöpfers der Natur zu erklären. Arriaga [3]) vermißt bei Suarez eine vollkommene und stricte Abweisung der von Cajetan u. A. vorgebrachten Behauptung, daß die Organisation der bürgerlichen Gesellschaft und die Entstehung und Befugniß der Civilgewalt aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur ohne einen besonderen, vom Schöpferwillen verschiedenen Willen Gottes sich nicht erklären lassen solle. Wenn es — per impossibile — keinen Gott und göttlichen Willen gäbe, so

---

[1]) Rücksichtlich der näheren Erörterungen über diese drei Regierungsformen verweist Suarez auf Bellarmin: De summo Pontifice I., c. 1 ff.

[2]) Intelligendum igitur est, singulos homines ex natura rei habere partialiter (ut sic dicam) virtutem ad componendam seu efficiendam communitatem perfectam: eo ipso autem, quod illam componunt, resultat in tota illa haec potestas. Nihilominus tamen jus naturae non obligat, ut vel per ipsam totam communitatem immediate exerceatur vel in ipsa semper maneat. Imo quia moraliter difficillimum esset ita fieri (esset enim infinita confusio et morositas, si suffragiis omnium leges essent conditae), ideo statim determinatur haec potestas ab hominibus ad aliquem ex praedictis modis gubernationis, quia non possunt alii excogitari, ut facile consideranti patebit. *Legg. III, c. 4.*

[3]) Legg., disp. 13, sect. 2.

würden die Menschen ihrer Natur zufolge in Constituirung eines gemeinen Wesens ganz so verfahren, wie sie thatsächlich verfahren sind, weil die natürliche Vernunft sagt, daß man so zu verfahren habe, wenn die Zwecke des menschlichen Zusammenseins erreicht werden sollen.

Insofern Suarez und seine Ordensgenossen die obrigkeitlichen Befugnisse der noch nicht bürgerlich geregelten Gesammtheit oder Menge nur quasi radicaliter aber nicht formaliter zuschreiben, vielmehr den thatsächlichen Eintritt dieser Befugnisse aus einem in die menschliche Natur gelegten Gesetze erklären, und mit dem Momente der Constituirung eines Gesellschaftshauptes coincidiren lassen, können sie ganz bestimmt nicht als Urheber der erst später in protestantischen und weltlichen Kreisen entstandenen und cultivirten Theorie vom Gesellschaftsvertrage als Entstehungsgrunde des bürgerlichen Gemeinwesens angesehen werden. Liberatore [1]) reducirt den Unterschied zwischen beiden Theorien auf folgende Momente: 1) Suarez leitet die Auctorität von Gott her; in der Theorie vom Gesellschaftsvertrage wird Gott völlig ignorirt, und die Auctorität lediglich als Erzeugniß und Werk des menschlichen Willens angesehen. 2) Suarez legt die Gewalt nicht den Einzelnen und auch nicht der noch ungegliederten Gesammtheit als solcher bei, sondern sagt nur, daß sie zufolge dieses Zusammenseins natur- und sachgemäß aus der Gesammtheit sich herausbilde. 3) Er stellt die freie Uebertragung der Gewalt an einen bestimmten Träger nicht als ausnahmslos giltigen Fall hin, sondern hebt ausdrücklich Fälle hervor, in welchen die Anerkennung der Auctorität von Seite der Untergebenen einfach ein Act der Nothwendigkeit ist: Contingere potest — heißt es Legg. III, 1. — ut res publica per justum bellum subjiciatur... et tunc ipsa tenetur parere et consentire subjectioni. 4) Suarez erklärt ausdrücklich, daß die einmal geschehene Uebertragung der Gewalt an einen bestimmten Träger nicht beliebig zurückgenommen werden könne, wie von den Vertretern der Vertragstheorie behauptet wird. Das einzige, was Liberatore an Suarez ausstellt, ist, daß derselbe die, ihm übrigens nicht ganz fremde [2]) historische Betrachtungsweise der Entstehung des

---

[1]) Ethica et jus naturae, p. 239 ff.

[2]) Hic autem consensus — sagt Suarez — variis modis intelligi potest. Unus est, ut paullatim et quasi successive detur prout successive populus augetur, ut e. g. in familia Adae vel Abrahae aut alio simili, in principio obediebatur Adamo tanquam parenti seu patrifamilias, et postea crescente populo potuit subjectio illa continuari et consensus extendi ad obediendum illi etiam ut

Rechtes nicht genug in den Vordergrund treten läßt, und demzufolge statt des in den meisten Fällen wirklich stattgehabten Herganges nur den denkbaren Hergang einer freiwilligen Uebertragung in's Auge faßt — oder mit einem Worte, daß Suarez auf die natürliche Herausbildung des sogenannten Naturstaates aus dem patriarchalischen Familienleben nicht genug advertirt [1]).

---

regi, quando communitas illa coepit esse perfecta. Et fortasse multa regna (et in particulari primum regnum romanae civitatis) ita inceperunt. Et hoc modo regia potestas et communitas perfecta simul incipere possunt. *Defensio fidei adv. angl. error., Lib. III, c. 2, §. 19.*

[1]) Diese der neueren Wissenschaft geläufige Auffassungsweise wird von Suarez indirect fast abgelehnt: Dicit Chrysostomus hom. 34 in 1. Cor.: Ex uno Adamo omnes homines formatos et procreatos esse, ut significaretur subordinatio ad unum principem. Verum tamen ex vi solius creationis et originis naturalis solum colligi potest, habuisse Adamum potestatem oeconomicam, non politicam; habuit enim potestatem in uxorem, et postea patriam potestatem in filios, quamdiu emancipati non fuerunt; potuit etiam discursu temporis habere famulos et completam familiam, et in ea plenam potestatem, quae oeconomica appellatur. Postquam autem coeperunt familiae multiplicari et separari singuli homines, qui erant capita singularum familiarum, habebant eandem potestatem circa familiam suam. Potestas autem politica non coepit, donec plures familiae in unam communitatem perfectam congregari coeperunt. Unde sicut illa communitas non coepit per creationem Adae, nec per solam voluntatem ejus, sed omnium, qui in illa convenerunt; ita non possumus cum fundamento dicere, Adamum ex rei natura habuisse primatum politicum in illa communitate; ex nullis enim principiis naturalibus id colligi potest, quia ex vi solius juris naturae non est debitum progenitori, ut etiam sit rex suae potestatis. *Legg. III, 2.* — Wenn Suarez die natürliche und geschichtliche Ansicht von Entstehung der Staaten indirect ablehnt, so ist sie durch die Erklärungen der Salmanticenser geradezu ausgeschlossen: Supponendum est, potestatem leges ferendi nemini competere a natura; omnes enim homines natura fecit aequales, nec est ab ipsa assignatum discrimen quare hic inferior, ille superior existat: nemini enim dedit natura supra alium potestatem. Quapropter solum ipsa communitas humana seu hominum congregatio hanc a natura accepit potestatem, et a Deo media ipsa natura per quamdam resultantiam.... Civilem Deus communicavit ut proprietatem naturae, quia hoc ipso quod homines produxerit civiles et politicae conversationis capaces, eis concessit facultatem, ut eo ipso quod in communitatem uniantur, et plures familiae velint se invicem juvare, et inter se vinculo societatis uniri, possint leges ad bonum commune statuere; quia sine tali potestate non possent in pace et justitia conservari.... Ceterum quia communitas judicavit rectius gubernandam fore per unum vel per plures personas

Die Lehre vom Gesellschaftsvertrage als Entstehungsgrund aller bürgerlichen Gewalt — bemerkt Liberatore [1]) — ist eine protestantische Erfindung, die sich auf Grotius' Satz zurückführen läßt: Nullum imperium sine pacto. Am weitesten ging in der Ausbildung jener Theorie J. J. Rousseau, welcher ihr die Idee der Volkssouverainetät als eines heiligen, unantastbaren und unverlierbaren Majestätsrechtes zu Grunde legte; alle Obrigkeiten sind ihm lediglich Organe und Vollstrecker des souverainen Volkswillens, das Volk kann beliebig seine Beamten wieder entsetzen, die bei einer solchen Entsetzung und Zurücknahme der verliehenen Gewalt vorkommenden Gewaltthätigkeiten sind vollkommen berechtiget. Diese Lehre Rousseau's ist falsch in ihren Principien, widerspruchvoll in sich selbst, unheilvoll in ihren Folgen. Er stützt sich auf das unveräußerliche Recht der natürlichen Freiheit des Menschen, vergißt aber zu unterscheiden zwischen der gewaltsamen Beraubung der Freiheit durch Erniedrigung des Menschen zum Sclaven, und zwischen der heilsamen Beschränkung der natürlichen Ungebundenheit zum Nutzen und Vortheile Desjenigen selber, welchem diese Beschränkung auferlegt wird. Ferner behauptet Rousseau die Identität der Freiheit Aller mit der Gleichheit Aller; er sieht nicht, daß eben die von ihm vertheidigte Art des Freiseins und der freien Selbstbethätigung Aller eine nothwendige und unvermeidliche Ursache der Ungleichheit aller Einzelnen unter sich wird, indem Kraft und Energie der Freiheitsbethätigung bei Verschiedenen zweifelsohne verschieden sind. Ueberhaupt hat die von ihm so hoch gepriesene natürliche Freiheit in seinem Gesellschaftssysteme gar keinen Platz; denn er unterwirft den Einzelwillen dem Majoritätsvotum der Constituenten des Staates, und macht ihn zum unbedingten Sclaven des Willens der Mehrheit. Oder ist der Majoritätswille für den Einzelnen vielleicht nicht bindend? Er ist nach Rousseau bindend; wahrhaft lächerlich ist der hiefür angegebene Grund: Der dem Einzelnen hiedurch auferlegte Zwang sei nichts Anderes als eine Nöthigung zum Freisein. Die Consequenzen der Rousseau'schen Lehre vom souverainen

---

determinatas, suam transtulit potestatem in unum vel in plures, a quibus regeretur, qui ad recte illam gubernandam vim legislativam habere debent; et sic dixit Thomas 1, 2 qu. 97, art. 3 ad 3m, nullam habere principes potestatem, nisi quam eis respublica concesserit. Ex quo fit, quemlibet regem potestatem, quam habet gubernandi et leges ferendi a republica accepisse. *Theol. Moral., Tom. III, Tract. 11, cap. 3, Punct. 1.*

[1]) *O. c., p. 228* ff.

Volkswillen liegen auf der Hand. Sie erhebt den Willen der Menge zum höchsten Richter über alle Fragen des Rechtes, der Moral, der Religion, sanctionirt Aufruhr und Empörung, daneben aber zugleich die drückendste Tyrannei über den Willen des Einzelnen. Die Rousseau'sche Lehre von der unbedingten Gleichheit Aller, d. i. der Ansprüche aller Einzelnen enthält im Keime die Lehren des Socialismus und Communismus in sich.

Die Lehren Grotius', Pufendorf's u. A. — fährt Liberatore fort — sind allerdings um ein ziemliches gemäßigter und gesünder als jene Rousseau's; gleichwohl sind auch ihre Mängel noch erheblich genug und von principieller Bedeutung. Die Fiction einer die bürgerliche Gesellschaft begründenden Uebertragung der Herrschaft an bestimmte Personen kann auch als bloß juridische (also nicht historisch gemeinte) Erklärung der den Lenkern des bürgerlichen Gemeinwesens zustehenden Befugnisse nicht zugegeben werden. Denn wenn ein factischer Inhaber der Gewalt bereits vorausgesetzt wird, so kann die fingirte formelle Uebertragung doch nur einen Act der Gehorsamserklärung bedeuten, und schließt bereits die Anerkennung irgend eines Rechtes des Gebietenden, oder irgend einer Nothwendigkeit, ihm das Recht des Gebietens zuzuerkennen, in sich. Die Menge, welche geordnet werden soll, kann als das zu Ordnende nicht mit dem ordnenden Principe confundirt werden; also kann die Macht zu gebieten nicht ein Ausfluß des Volkswillens als solchen sein. Die Völker können sich nicht selber regieren; wozu also ihnen mit der Vorspiegelung schmeicheln, daß sie ein Recht dazu haben, wenn man ihnen, wie doch die heutigen Vertreter der erwähnten Theorie selbst auch thun, das Vermögen hiezu abspricht?

Es ist also nicht zuzugeben, daß die Entstehung einer bürgerlichen Ordnung unter den Menschen aus einem sogenannten Gesellschaftsvertrage sollte entstanden sein, welchem ein Naturstand der Freiheit und Gleichheit Aller vorangegangen wäre. Daraus folgt aber keineswegs — wird in der Civiltà cattolica [1]) gegen Terenzio Mamiani bemerkt — daß nicht in gewissen Fällen, wo es sich nicht um Begründung, sondern um Umgestaltung des bürgerlichen Gemeinwesens handelte, ein Vertrag oder Abkommen zwischen dem Volke und dem Manne seiner Wahl und seines besonderen Begehrens statt gehabt hätte. Die Geschichte führt nicht wenige

---

[1]) Jahrgang 1856, Heft vom 5. Jäner, Nr. 139: Teoria politica del Mamiani. Articolo primo: Se ne esamina la censura del Suarez.

solcher Fälle vor; die bekannteren sind die Erwählungen eines Saul, Dejoces, Pipin in Frankreich, Oranges in England, Leon in Castilien u. s. w. Der Einwurf Mamiani's, wie denn ein solcher auch zukünftige Generationen binden soll können, ohne dieselben ihrer natürlichen Rechte zu berauben, hätte nur dann einen Sinn, wenn die zukünftigen Generationen nicht eben so, wie die gegenwärtige paciscirende, die natürliche Pflicht hätte, sich in eine bestimmte Ordnung zu fügen, und die vorausgegangenen providentiellen Fügungen Gottes zu achten und zu ehren. Wenn Mamiani die Tragweite seines Grundsatzes erwägt: „Keine vorausgegangene Generation dürfe einer folgenden die Hände binden" — so wird er wohl selber die Absurdität desselben zugeben müssen. Es würde daraus folgen, daß die Eltern ihren sie überlebenden und beerbenden Kindern keinerlei Verpflichtungen auferlegen dürften, daß man keine die Erben und Nachfolger bindende Verträge schließen dürfe u. s. w., es würden überhaupt die Bande, welche die aufeinander folgenden Generationen mit einander verbinden, gänzlich zerrissen. Der Grund aber, weßhalb Mamiani die Theorie vom Socialvertrage schlechthin und ohne alle Restriction verwirft, ist, weil das Volk schuldig ist, die Besten und Weisesten als seine Führer anzuerkennen; daher es Angesichts der Aristokratie des Geistes gar kein Recht eines freien Wunsches habe [1]). Die praktische Unzukömmlichkeit dieser Ansicht wird von Mamiani's Kritiker in der Civ. Catt. ohne besonderen Aufwand von Mühe unter reicher Verschwendung von Witz und Laune gezeigt [2]). Die geistige Vermöglichkeit — bemerkt Liberatore [3]) — befähiget nicht zum Herrschen, sondern zum Lehren. Das Recht zu herrschen, muß auf solche Titel gegründet sein, gegen welche die Menge, auch wenn sie sich über die persönliche Befähigung des Leiters kein Urtheil zu bilden vermag, nach ihren Rechtsüberlieferungen nicht excipiren kann noch will. Welche Unfüge würden vorfallen, wenn man dem Volke anheimstellte, Diejenigen, welche es für die weisesten hält, zu seinen Führern zu wählen!

Das Recht und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Obrigkeiten — fährt Suarez weiter [4]) — dauert auch in der christlichen Gesellschaft fort,

---

[1]) Vgl. die Fortsetzung des in vor. Anm. citirten Aufsatzes in Nr. 141 der Civ. Catt.

[2]) Vgl. auch *Civ. Catt.*, Nr. 131: L'aristocrazia degli ingegni rispetto all' emancipazione dei popoli. — Nr. 133: L'aristocrazia della capacità.

[3]) Ethica, p. 243.

[4]) Legg. III, c. 5 ff.

indem die Ordnung der Natur durch die Ordnung der Gnade nicht aufgehoben worden ist, und Christus nicht nur kein Verbot auf weltliche Herrschaft gelegt, sondern das gesetzliche Recht weltlicher Machthaber und Richter förmlich anerkannt hat. Fälschlich behaupten einige Theologen und Canonisten: Alvarius Pelagius [1]), Antonius [2]), Silvester [3]), Augustin von Ancona [4]), daß dem Papste eine höchste Civiljurisdiction über den christlichen Erdkreis, und, soweit einst alle Völker zu Christus bekehrt werden sollen, über die ganze Erde zustehe. Etwas ganz Anderes ist es, zu sagen, daß die weltlichen Machthaber in Rücksicht auf den sittlichen Gebrauch ihrer souverainen Befugniße der geistlichen Jurisdiction des Oberhauptes der Kirche unterstellt seien; ein Satz, den kein Christ vernünftiger Weise bestreiten kann [5]). Weiter zu gehen, und dem Papste eine höchste directe Gewalt in zeitlichen Dingen beilegen zu wollen, streitet gegen das Verhalten der Päpste selber, welche die weltlichen Souveraine allzeit als solche anerkannt haben [6]); es streitet gegen den unzweideutigen

---

[1]) De planctu ecclesiae. — Pelagius Alvarez, ein spanischer Rechtsgelehrter, lehrte zu Bologna, trat hierauf als Schüler des Duns Scotus in den Franciscaner-Orden, wurde Bischof von Coron (in Morea) und endlich zu Silves (in Algarbien † 1353). Werke: Summa de planctu ecclesiae — Speculum regum — Collyrium adversus haereses — Apologia Joannis XXII. adv. Marsilium Patav. et Guillelmum Occamum — Comm. in IV. LL. Sentt.

[2]) Antonius Augustinus, aus Saragossa gebürtig, studirte die Rechte an den berühmtesten Universitäten Spaniens und Italiens, wurde Auditor Rotae (unter Paul III.), von Julius III. als Nuncius nach England geschickt, später zum Bischof von Alife erhoben, welches Bisthum er sodann mit jenem von Lerida vertauschte; sein Leben beschloß er als Bischof von Tarragona († 1586). Er wohnte auch dem Concil von Trient bei, und hinterließ eine große Zahl von Schriften, welche größtentheils in das Gebiet des Römischen und Canonischen Rechtes schlagen.

[3]) Verb. *Papa*, qu. 2. 7 et 10 in verb. *legitimus*, qu. 4.

[4]) Augustinus Triumphus, ein Augustiner-Eremit, Schüler Bonaventura's und Thomas' von Aquino, nach ausgezeichneter Verwaltung des Lehramtes und erfolgreicher Verwendung in öffentlichen Angelegenheiten zum Erzbischof von Nazareth erhoben († 1328). Aus seinen Schriften nennen wir: Liber de summa potestate ecclesiastica ad Joannem XXII. — Comm. in IV. LL. Sentt. — Destructio arboris Porphyrii et expositio cujusdam decretalis de duabus naturis in Christo figuratis in arca Noae etc.

[5]) Vgl. Bd. I, S. 132. 133. 153.

[6]) Probatur ex capit. *solitae* de majorit. et inobedientia, et capit. *per venerabilem*, qui filii legitimi, et capit. *novit* de judiciis, ubi Pontifex dicit, se nolle derogari jurisdictioni regis Galliae, nec temporalia judicia usurpare.

Sinn der Worte, in welchen Christus dem Petrus eine geistliche (also keine weltliche) Oberherrschaft über die Gläubigen verliehen hat. Wäre der Papst der höchste Machthaber in zeitlichen Dingen, so könnte es keine Könige geben, weil diese ihrem Begriffe zufolge dieß sind, wozu die genannten Theologen den Papst machen wollen. Suarez lehnt überhaupt den Gedanken an eine die gesammte Menschheit umfassende politische Einheit entschieden ab, und findet den Gedanken an eine solche mit der geschichtlichen Entstehung der Staaten nicht vereinbar. Demgemäß gesteht er dem höchsten aller weltlichen Herren, dem römischen Kaiser ebensowenig als dem Papste, den Beruf eines Civilgesetzgebers für den gesammten Erdkreis zu. Wollte man behaupten, der römische Kaiser sei je einmal Herr über die ganze Welt gewesen, so ist dieß offenbar falsch, wie Oldradus [1]), Joh. Igneus, Alciatus [2]), Covarruvias, Soto zur Genüge nachgewiesen haben. Bartolus meint, Christus habe den römischen Kaiser zum weltlichen Herrn aller Völker erklärt. Aber, wie will Bartolus dieß aus der Schrift oder kirchlichen Tradition nachweisen? Man kann auch nicht sagen, Christus habe den Kaiser mittelbar, nämlich durch den Papst, als Herrn der Welt erklärt. Sind doch dem Papst von Christus gar keine

---

Similia habet Gelasius Papa in Epistola ad Anastasium, et Nicolaus Papa in Epistola ad Michaelem Imperatorem, et habentur in cap. *duo sunt* et cap. *cum ad verum,* cum aliis 96. distinction. Unde idem Nicolaus Papa in cap. *inter haec.* 33. q. 2. dicit: Sancta Ecclesia Dei gladium non habet nisi spiritualem. Ubi nomine gladii potestas suprema significatur. Intelligis autem, hunc gladium non esse directe et formaliter in summo Pontifice, quamvis indirecte et eminenter (ut sic dicam) illo non careat, et per alios illo uti possit, ut alii Pontifices loquuntur, et infra fusius explicabimus. Hoc etiam colligitur ex cap. *Si duobus §. denique.* de appellat. ubi dicitur, in causis civilibus non appellari ad summum Pontificem, nisi in terris illi temporaliter subjectis. Et ad idem faciunt cap. *lator,* et cap. *causam,* 2. qui filii sint legitimi, et cap. *quoniam,* cum aliis dist. 10. Legg. III, c. 6. — Ueber das geschichtliche Verhältniß zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt vgl. *Civ. Catt.,* Jahrgang 1855, Nr. 117. 119. 121. 123. 125. 126. 130. 131. 134. 136.

[1]) Oldradus de Ponte, Consistorial-Advocat zu Rom († 1335 zu Avignon).

[2]) Petrus Alciatus, ein berühmter Rechtslehrer aus dem Mailändischen, um dessen Besitz sich Fürsten stritten, lehrte in Pavia, Avignon, Bourges, Bologna († 1550). Seine Schriften erregten ungemeines Aufsehen; man rühmte ihm nach, das Verdienst eines Reformators der in barbarischen Wust versunkenen Rechtswissenschaft sich errungen zu haben. Die im Texte gemeinte Schrift ist betitelt: de forma romani imperii.

directen Befugniße in zeitlichen und weltlichen Angelegenheiten übertragen worden. Zudem spricht die Geschichte dagegen, die von einem mehr als tausendjährigen Bestehen des oströmischen Kaiserreiches neben dem weströmischen weiß; ferner gibt es im christlichen Abendlande außerhalb des kaiserlichen Machtgebietes noch verschiedene selbstständige Königthümer und weltliche Reiche, im weltlichen Gebiete der römischen Kirche ist nicht der Kaiser, sondern der Papst souverainer Herr [1]). Man kann sich nicht etwa auf den in cap. Solitae enthaltenen Vergleich der höchsten geistlichen und weltlichen Gewalt mit Sonne und Mond berufen, um daraus zu beweisen, daß nach kirchlicher Anschauung der Kaiser der höchste Herr aller Völker in weltlichen Dingen, wie der Papst in geistlichen Dingen sei. Denn es liegt bei näherer Einsicht in die fragliche Stelle auf der Hand, daß daselbst nicht speciell vom Kaiser, sondern ganz allgemein von der königlichen Gewalt die Rede sei, wie denn auch gleich darauf von den Königen als höchsten weltlichen Herren gesprochen wird. Eben so wenig wird man aus der im römischen Civilrechte vorkommenden Stelle: Imperialis fortuna omnes supereminet alias — eine Oberherrschaft des römischen Kaisers über alle Könige der Erde folgern wollen. Durch die Krönung und Salbung Karl's des Großen und seiner Nachfolger in der Kaiserwürde ist den Beherrschern des deutschen Reiches keine neue zeitliche Gewalt zugewachsen, sondern bloß ein auszeichnender Rang vor anderen souverainen Herrschern verliehen worden. Vermöge dieses Ranges und dieser Würde participirt er gewissermaßen, wenn auch nur indirect, an einem geistlichen Weihecharakter, welchem die Bestimmung inhärirt, Schützer und Verthei-

[1]) Deinde de regno Galliae ex cap. *per venerabilem* qui filii sunt legitimi, ubi dicitur rex Galliae superiorem in temporalibus non agnoscere. Et licet Glossa ibi dicat, intelligendum id esse de facto, repugnare videtur textui: nam inde infert Pontifex *sine juris alterius laesione* potuisse se subdere alteri, quam Imperatori, quod non ita esset, si esset jure Imperatori subjectus. Et ita glossam illam merito contemnit Tiraquel de jure Primog. qu. 7, op. 3, num. 20 et 21. Idem est certum de Rege Hispaniae, ut ostendit Couarruv. in reg. *peccatum*, 2. p. §. 9 ex triplici titulo, scil. jure belli contra Saracenos gesti, jure praescriptionis et consuetudinis, et ibi refert plures alios auctores. Idemque fere habet Castaldus et Cabedus dicens, reges Hispaniae habere jura imperii. Idem alii docent de rege Angliae. Respublica etiam Veneta eodem jure uti dicitur, et fortasse alia regna. Ergo manifestum est, non habere Imperatorem supremam jurisdictionem temporalem ad ferendas leges civiles obligantes universam ecclesiam. *Legg. III*, 7.

diger der römischen Kirche zu sein. Vielleicht kommt ihm zufolge desselben Charakters auch ein gewisses schiedsrichterliches Amt in den Streitigkeiten der übrigen weltlichen Herrscher zu; aber auch dieser Vorrang ist nur aus einer Art vicariirender Theilhabung an der geistlichen Würde des Papstes erklärbar. Ist die eigentliche Herrschergewalt des Kaisers auf ein gewisses Gebiet beschränkt, in welchem er theils als angestammter Herr, theils als erwählter Kaiser herrscht, so folgt daraus, daß das Kaiserrecht, d. i. das römische Civilrecht, seiner Natur nach bloß im Gebiete der Erbprovinzen des jeweiligen Kaisers und im Umfange der die kaiserliche Monarchie constituirenden Länder giltig sein könne. Außerhalb dieses Gebietes besteht es nur aus anderen positiven Gründen in Kraft; so gilt es zufolge päpstlichen Befehles in den der Kirche unterworfenen Provinzen. Spanien und Portugal sind souveraine Reiche, in welchen es nicht schlechthin maßgebend ist, sondern zufolge landesherrlichen Befehles insoweit anerkannt wird, als nicht einheimische Rechte und Gesetze ihm entgegenstehen. In Frankreich ist es gar nie in Uebung gekommen. — Diese Ausführungen Suarez' enthalten eine directe Abweisung der in der Schule der kaiserlichen Juristen und auch bei vielen Theologen und Canonisten jener Zeit im Schwange gehenden Ansichten über Wesen und Bedeutung der kaiserlichen Würde; so z. B. bei Alphons Alvarez Guerrero [1]), welcher aus der Zusammenstellung vieler legistischer Auctoritäten den Satz deducirt, daß der Kaiser seiner Idee nach Herr der ganzen Welt sei [2]), obwohl er schließlich noch

---

[1]) Alphonsi Alvari Guerrerii, Consiliarii regii ac praesidis regiae camerae summariae in Regno Neapolis: De jure ac potestate Romanorum Pontificum, Imperatorum, Regum ac Episcoporum. 1558. Neu gedruckt zu Cöln, 1586.

[2]) Intellige, quod imperator sit Dominus totius mundi ratione protectionis et jurisdictionis *(secundam glo. et Doct. in princ. ff orum)*, Domini vero rerum sunt singulorum. Sed ipse est princeps totius orbis, et ipsius est leges condere ac tollere ac corrigere *(l. j. et ij. C. de veteri ju. enucl.)* unde etiam dicitur pater legum, cui sunt leges subjectae *(ut in auct. de incoestis nuptiis. §. dubitatum. colla. ij.)*; et appellatur pater et anima legum *(ut nota. in auct. de fide instru. colla. VI.)*. Et dicitur lex animata in terris *(ut in auct. de consuli. §. fina. colla. IV.)*. Item Imperator post Deum ejusque vicarium seu Dominum Papam dicitur communis hominum pater *(ut in auct. neg. virum. §. quod ex dote. in fine coll. VIII.)* et in auct. de fide instrum. §. 1 dicitur, quod imperium de coelo constituit, et Bart. *(in l. non ambigitur. ff. de legg.)* dicit, quod Imperator solus potest leges condere et appellatur Pontifex. *O. c., p. 739.*

bemerkt, daß die spanischen Könige, weil sie ihr Reich den Ungläubigen abgerungen haben, ihm nicht unterworfen seien, und daß factisch auch der König von Frankreich ihn nicht als seinen Oberherrn anerkenne. Campanella [1]) ist der Ansicht, daß das spanische Reich im besten Zuge sei, sich zu einer Weltmonarchie zu erheben; es handle sich nur darum, daß der katholische König seinen wahren Beruf erkenne, und sich vom Papste ganz abhängig und als Schützer desselben erkläre; ein Amt, welches Carl den Großen, den Frankenkaiser, groß gemacht und als neuen Cyrus in den damaligen Wirren und Bedrängnissen der Kirche haben erscheinen lassen. Kaum sei bei der gegenwärtigen Lage der Dinge irgend ein König der Erde außer dem spanischen im Stande, dieses von Gott so hoch begnadete Amt eines christlichen Cyrus zu übernehmen [2]).

Wie es eine höchste Leitgewalt in bürgerlichen Dingen gibt, so auch eine höchste leitende Gewalt in geistlichen Angelegenheiten [3]). Dieser Satz

---

[1]) De monarchia hispanica. Amsterdam, 1640.

[2]) Igitur officium Cyri spectat ad regem Hispaniarum, qui postquam jam a Papa rex Catholicus appellatus est, facile ad principatum mundi poterit eniti: eumque vestigiis illius institisse jam, eo quod Ecclesiam a Mauris Granatinis olim, et nunc ab haereticis Flandris, Anglis et Gallis liberaverit, videmus; sustentatque reditibus annuis tot episcopos, cardinales, monasteria et missas, quae sunt juge sacrificium pro universo mundo, quandoquidem omnibus semihoris et continuo celebratur missa in illius imperio, ubi Papatus Romanus, Hierosolyma et templum exstructum est, neque unquam in ejus imperio noctescit. Hispania namque circuit per Brasiliam, fretum Magalanicum, Philippinas, Japponem, Chinam, Archipelagus Lazari, Calecuttam, Goam, Bengalam, Ormum, Caput bonae spei, Civitatem Africae, insulas fortunatas; in eadem Hispania mundus cum Sole circumagitur, qui quum hora quavis aliquam partem illius regni illuminet, dubium non est, quin etiam semper ibi sacrificia fiant Deo coeli et terrae. Res stupenda sane et signum evidentissimum, regnum in immensum diffusum esse, in quo continuo preces pro Ecclesia et Rege funduntur.... Unde dico, regem Hispaniarum, sequendo rerum ordinem et observando prudentiam cum occasione omnia sibi posse subjicere, sicut ex rationibus subjectis patebit. Nam primum hoc jam liquet, illum pugnare sub auspiciis Imperii Germanici i. e. Italiae, Romae, Graeciae, Persiae; imperii Cyri, quod postea fuit Media et Babylonia, habebitque auxilium plurium angelorum Cyri et Michaelis, et postea omnia tradentur in manus Gog et Magog, Christiani autem vincent, et tunc veniet Christus ad judicandum. Atque hic finis erit. Verum ecclipsis et conjunctio magna in Sagittario, signo videlicet Hispaniae plura secreta, quae et ipsa edisseram, revelabunt etc.

[3]) *Suarez,* Legg., lib. IV.

ist Glaubenssatz, dessen Wahrheit und Giltigkeit aus der heiligen Schrift, aus der kirchlichen Tradition und aus der ununterbrochenen Ausübung jener Gewalt sich erprobt. Dieser geistlichen Leitgewalt kommt in Rücksicht auf ihren Zweck und ihre Mittel ein spiritueller und übernatürlicher Charakter zu, indem sie die geistlichen Untergebenen zur übernatürlichen Heiligkeit und Glückseligkeit zu führen bestrebt ist und sich gegen Widerstrebende auf Coercitivmittel rein geistiger Natur beschränkt. Soweit es nun bereits eine natürliche Gotteserkenntniß und natürliche Pflicht der Gottesverehrung gibt, ist eine öffentliche geistliche Leitgewalt eben so de jure naturali, wie eine öffentliche Leitgewalt in bürgerlichen Angelegenheiten; und Rechte und Befugniße der ersteren wären auf dieselbe Art, wie jene der bürgerlichen Leitgewalt zu deduciren. Daher finden sich geschichtlich in allen Gemeinwesen neben den Functionären der bürgerlichen Obrigkeit auch Functionäre der religiösen Angelegenheiten; in der Regel jedoch so, daß in dem Oberhaupte des Gemeinwesens die geistliche Obergewalt mit der bürgerlichen vereiniget war — und zwar aus dem Grunde, weil, wie Thomas Aq. [1]) hervorhebt, die Verwaltung der Cultangelegenheiten auf die Erhaltung des bürgerlichen Friedens und auf Förderung des bürgerlichen Gemeinwohles abzwecken, worin, wie Cajetan bemerkt, vom rein natürlichen Standpuncte aus betrachtet, nichts Anstößiges liegt [2]). Man kann aber — fährt Suarez weiter — auch von einem in die Ordnung der Gnade erhobenen Gesetze der Natur reden, wie es denn thatsächlich vor Auserwählung des israelitischen Volkes gottbegnadete Verehrer des wahren Gottes, welche nach dem Gesetze der Natur lebten, gegeben hat. Aber die aus ihnen sich bildenden religiösen Gemeinden entstanden unter Einwirkung und Vermittelung göttlicher Erleuchtung gerade so, wie unter Einwirkung und Vermittelung der natürlichen Vernunfteinsicht die

[1]) 1, 2. qu. 99, art. 3.

[2]) Cajetanus significat, hoc non solum habuisse locum in his gentibus, quae falsos Deos colebant, de quibus mirum non est, quod cultum Dei ordinarent ad commodum humanum, sed etiam in colentibus verum Deum sub lumine naturale; „quia illud (inquit) non est intrinsece malum, quia non Deus ipse, sed cultus Dei ordinatur ad pacem et unionem hominum inter se, quod non est malum, etiamsi non sit perfectum.“ Unde quia homo in pura natura vel absolute non potest, vel difficile potest diligere, et colere Deum perfecte propter se ipsum, ideo potestas haec in pura natura considerata semper haberet illam perfectionem adjunctam, propterea in summo magistratu non esset separata a civili, moraliter seu regulariter loquendo. *Legg. IV, c. 2.*

bürgerlichen Gemeinden sich gebildet haben; auch in ihnen wurden die Priester und geistlichen Gewalthaber, einer oder mehrere, durch freie Wahl erkoren und anerkannt. Auch konnte demzufolge die Kirche oder der Inbegriff aller Verehrer des wahren Gottes keine so geschlossene Einheit bilden, wie jetzt die Kirche Christi bildet; sie waren wohl Eins im Glauben und im Streben nach dem gemeinsamen übernatürlichen Ziele des Menschen und in der gemeinsamen Hoffnung auf den christlichen Erlöser; aber sie hatten kein gemeinsames sichtbares geistliches Oberhaupt, und eben so war eine Gleichförmigkeit in dem äußeren Ritus des Sacramentes, Opfers und anderer Culthandlungen nicht nothwendig. Vielmehr hatte jede geschlossene Religionsgemeinde ihr eigenes Haupt und ihren eigenen Cult, und war von jeder anderen Gemeinde völlig unabhängig; politische und religiöse Genossenschaft fiel in Eins zusammen. Das jüdische Hohepriesterthum war allerdings von dem Priesterthum nach der Ordnung der Natur als ein speciell von Gott eingesetztes Priesterthum verschieden; gleichwohl scheint es nicht, daß ihm eine eigentliche gesetzgeberische Gewalt zugekommen sei; Bellarmin, Salmeron, Vittoria sind vielmehr der entgegengesetzten Ansicht. Vor der Zeit der Könige scheint die Macht, gesetzliche Verfügungen zu erlassen, bei dem gesammten Volke gewesen zu sein; aus Esther Kap. 9 geht hervor, daß in Ermangelung eines Königs das ganze Volk eine Anordnung über die Solennitäten eines bestimmten Festes feststellte. In Makk., Kap. 4 heißt es: Statuit Judas et fratres ejus et universa ecclesia Israel. Das jüdische Priesterthum und Hohepriesterthum hatte demgemäß nichts anderes, als seine Einsetzung durch Gott als auszeichnenden Charakter für sich; es hatte nicht Gott vor der Gemeinde, sondern bloß die Gemeinde vor Gott zu repräsentiren und zu vertreten. Seine Befugnisse beschränkten sich darauf, den durch das Gesetz festgestellten Gottesdienst zu leiten und zu feiern, und über Zweifel, welche hinsichtlich der Auslegung des Gesetzes vorkamen, Rath und Auskunft zu ertheilen. Das Priesterthum nach seiner ganzen und vollen Bedeutung, Macht und Geltung ist demnach erst in der Kirche Christi vorhanden; indem das christliche Priesterthum nicht bloß seinem Ursprunge nach, sondern, so zu sagen, quoad substantiam supranatural ist, indem es ferner universale Geltung für die Kirche aller Orten und Zeiten hat, und überdieß mit Vollkommenheiten ausgerüstet ist, welche dem erhöhten Vollkommenheitsstande der christlichen Gottesverehrer entsprechen. Der supranaturale Charakter des christlichen Priesterthums hat zwar seine nächste Beziehung

nur auf die mystischen Heilshandlungen, redundirt aber auch auf das äußere Kirchenregiment vermöge des engen Zusammenhanges zwischen dem Priester- und Hirtenamte, ferner vermöge besonderer Befugniße, welche das christliche Hohepriesterthum in Hinsicht auf die äußere Leitung der Kirche empfangen hat, wie z. B. die Macht, Gelübde oder matrimonia rata aufzulösen. Endlich hat das geistliche Regiment der christlichen Kirche auch diesen Vorzug, daß es monarchisch und insofern jure divino geordnet, unveränderlich und unwandelbar ist.

Die Macht, die Kirche zu regieren, ist von Christus ursprünglich an Petrus und die übrigen Apostel übertragen worden, und zwar so, daß sie Petro als Haupte, den übrigen Aposteln als Gliedern der Regierungsgewalt zukam. Petri Gewalt, die allgemeine Kirche zu regieren, sollte auf seine legitimen Nachfolger sich vererben; der Antheil der übrigen Apostel an der Regierung der allgemeinen Kirche war nicht vererblich, und konnte auch von ihnen nur unter legitimer Unterordnung unter Petrus ausgeübt werden. Die Jurisdictionsgewalt der Bischöfe, der Nachfolger der Apostel, ist auf ihre Diöcesen beschränkt, und wird nach der wahrscheinlicheren Ansicht nur jure humano ausgeübt, nicht jure divino; d. h. sie üben ihre Gewalt nicht kraft einer unmittelbar von Christus ihnen verliehenen Gewalt, sondern nur zufolge einer von Christus durch den Papst ihnen übertragenen Gewalt aus. Es wird allgemein zugestanden, daß der Papst dem Bischofe seine Heerde zuweise; diese Zuweisung coincidirt doch unläugbar mit der Verleihung des Rechtes einer jurisdictionellen Gewalt über die Heerde. Die Berufung der Gegner auf den dem Bischofe de jure divino zukommenden Weihecharakter beweist nur so viel, daß der zum Bischofe geweihte Priester jure divino fähig ist, das geistliche Hirtenamt einer Diöcese zu übernehmen; die factische Uebernahme ist jedoch von Gestattung des Papstes abhängig. Diese Auffassung stimmt auch besser zum Geiste der moralischen Kirchenverfassung. Zudem ist allgemein anerkannt, daß der Papst Diöcesen errichten, theilen, enger begränzen, einzelne Personen und Corporationen von der bischöflichen Jurisdictionsgewalt eximiren könne u. s. w.; also ist doch gewiß die dem Bischofe zustehende Jurisdictionsgewalt zunächst von den Machtbefugnissen des Papstes abhängig. Zwar ist den Bischöfen in den ältesten Zeiten nicht jederzeit unmittelbar durch den Papst ihr Machtbereich zugewiesen worden, indem schon seit Beginn der Kirche die Patriarchen und Erzbischöfe als Zwischenglieder zwischen Papst und Bischof bestanden, und

gewiß auf Anordnung des heiligen Petrus selber gewisse stellvertretende Befugniße im Namen des obersten Leiters der Kirche ausübten. Dahin gehört im Besonderen eben die Jurisdictionsverleihung an die von Clerus oder Volk als Bischöfe verlangten oder gewählten Männer.

Diese Argumentationsweise wird auch von späteren Theologen befolgt, welche den Ansichten der Gallicanischen Kirche hinsichtlich einer unmittelbar von Gott empfangenen Jurisdictionsgewalt der Bischöfe entgegentreten. So bekämpft Roncaglia [1]) im Besonderen die Behauptungen eines Bossuet, Natalis Alexander und Dupin, welche die Aufstellungen des Gallicanischen Systems aus der älteren Kirchengeschichte zu begründen bestrebt sind. Nachdem Petrus der Kirche des Occidents seine besondere Sorge zuzuwenden beschlossen hatte — bemerkt Roncaglia gegen Bossuet — erhob er die Kirchen zu Alexandrien und Antiochien zu Patriarchalkirchen, und übertrug ihnen die specielle Obsorge über die Sprengel dieser Patriarchate. So lehrt Papst Gelasius I. auf dem Concil zu Rom (a. 494) und ausführlicher Gregor der Große [2]). Innocenz I. [3]) und Gelasius [4]) rügen das Vorurtheil Jener, welche die Prärogative der Patriarchen von der politischen Rangstellung ihrer Residenzstädte ableiten. Den von den Aposteln errichteten Patriarchaten ließen die Päpste die Creirung oder Bestätigung von Metropolitansitzen nachfolgen, um die kirchliche Ordnung in den einzelnen, von den Patriarchaten umfaßten Provinzen zu festigen. Wenn nun der Papst Patriarchen und Metropoliten die Jurisdiction verleiht, so wird man auch zugestehen müssen, daß er sie den Bischöfen verleiht, wenn er ihnen besondere Diöcesen zuweist. Das Concil von Trient behält den Päpsten bestimmte Gewissensfälle vor, in welchen kein Bischof für sich die sacramentale Absolution verweigern darf; was heißt dieß anders, als die betreffenden Pönitenten für den gegebenen Fall von der Jurisdiction seines Diöcesanbischofes eximiren? Dürfte aber der Papst dieß thun, wenn der Bischof seine geistliche Jurisdiction jure divino über die Gläubigen seiner Diöcese ausübte? Wäre die bischöfliche Jurisdiction von päpstlicher Verleihung unabhängig, wie hätte es Bischöfe geben können, welche keine Jurisdiction hatten, sondern bloß den bischöflichen Weihecharakter honoris causa, wie Sozomenus in seiner Kirchengeschichte sich ausdrückt, inne

[1]) Vgl. Thesaur. theol. XII, p. 537 ff.
[2]) Epist., Lib. VI, ep. 37.
[3]) Ep. ad Alexandrum, Antiochiae episcopum c. 1.
[4]) Ep. 13, ad episcopos Dardaniae.

hatten? Der heilige Anselm klagt, daß es auch in Irland solche Bischöfe gebe. Wären solche Vorkommniße möglich, wenn mit der bischöflichen Weihe zugleich auch schon die bischöfliche Jurisdiction verliehen würde? Bossuet findet freilich diese Argumente lächerlich, und meint, auf solche Art könnte man auch beweisen, daß der Papst von den ihn wählenden Cardinälen jurisdictionirt würde. In dieser Einrede ist übersehen, daß die wählenden Cardinäle nicht der Meinung sind, dem Gewählten die geistliche Obergewalt über den christlichen Erdkreis zu verleihen, indem sie wohl wissen, daß er sie von Christus empfängt. Wohl aber hat der Papst die Meinung, daß er es sei, der einem von ihm jurisdictionirten Bischofe die geistliche Leitgewalt über eine Diöcese ertheile, oder die demselben Zugewiesenen aus einer gerechten Ursache wieder aus der Jurisdiction desseben eximire. Natalis Alexander meint aus Apostgsch. 20, 28 das unmittelbare göttliche Recht der bischöflichen Jurisdiction beweisen zu können. Die bezügliche Stelle läßt sich aber viel ungezwungener auf die den Bischöfen zu Theil gewordene Gnade der Weihe oder auf eine besondere Erleuchtung durch den heiligen Geist beziehen, in deren Kraft in den apostolischen Zeiten die Bischöfe zur Leitung der ihnen zugewiesenen Kirchen berufen wurden, wie nicht undeutlich aus Apostgsch. 13, 2—4 hervorgeht. Allerdings nennt sich der in dieser letzteren Stelle genannte Paulus an einem anderen Orte (Gal. 1, 1) einen unmittelbar durch Christus zum Apostolate Berufenen; was aber Paulus von sich als Apostel sagte, können alle übrigen Bischöfe, die keine Apostel d. h. nicht aus der Zahl der zwölf von Christus zur Verkündigung des Evangeliums in aller Welt Berufenen sind, von sich nicht sagen. Natalis glaubt sich auf den heiligen Bernhard berufen zu können, welcher in seinem Werke de consideratione sage, es sei ein Irrthum zu glauben, daß bloß die päpstliche und nicht auch die bischöfliche Gewalt von Gott eingesetzt sei. Dieß will aber, wie bereits Johann von Celaja [1]) zeigte, nur so viel sagen, daß das Vorhandensein von Bischöfen eben so gut, wie die päpstliche Regierung der Kirche göttliche Anordnung sei. In diesem Sinne sind denn auch die übrigen

[1]) Comm. in 3 dist. 25, qu. 7. — Johann von Celaja, Doctor der Theologie an der Pariser Universität zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts, wurde a. 1210 von Alphons IX. von Castilien nach Spanien berufen, um die Universität Palencia zu organisiren. Aus seinen Schriften sind nebst den schon erwähnten Werken noch zu nennen: Comm. in libros Aristotelis de natura, una cum quaestionibus, gedruckt zu Paris, 1507, fol.

Aussprüche zurecht zu legen, welche Natalis Alexander aus den Vätern der Kirche beibringt; so wenn Justinus M. sagt, daß die Bischöfe ex Jesu Christi sententia in den verschiedenen Gegenden der Erde bestellt seien, oder wenn Cyprian sagt, daß sie ex divina dignatione den ecclesiis dominicis auf dem gesammten Erdkreise vorstehen. Wenn Cyprian sagt: Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur, so ist damit nur ausgedrückt, daß alle Bischöfe zusammen Einen Körper bilden, in welchem ohne Zweifel doch auch der römische Bischof als Haupt dieses Körpers inbegriffen ist. Diese Einheit der Bischöfe in ihrem Haupte hebt auch Cyprian selber hervor, wenn er sagt: Ut unitatem manifestaret (Christus) unitatis ejusdem originem ab uno (scil. Petro) incipientem sua auctoritate disposuit [1]). Optatus von Mileve sagt ausdrücklich, daß den übrigen Aposteln die Himmelsschlüßel durch Petrus mitgetheilt worden seien: Claves regni coelorum communicandas ceteris solus (Petrus) accepit. Nur höchst gezwungener Weise kann Dupin die Worte communicandas ceteris so deuten, als ob gesagt wäre: „Jene Schlüßel, welche Christus nebstdem auch noch Anderen mittheilen wollte." Diese gezwungene Auslegung geht auch mit dem Contexte der übrigen Rede schlechterdings nicht zusammen, die ja gerade darauf abzweckt, Petrum als Centrum der kirchlichen Einheit darzustellen. Zur Bestätigung des wahren Sinnes der Worte des Optatus führt Roncaglia noch eine Reihe anderer Aussprüche aus dem Munde eines Gregor Nyss., Leo Magnus, Innocenz I., Cäsarius von Arles, Johann von Ravenna, Stephan von Larissa, Pacian von Barcellona, Augustinus, Cyprianus an, und wendet sich sofort gegen Bossuet, welcher diese Aussprüche dadurch zu umgehen sucht, daß er das „per Petrum claves ceteris dari" als eine unmittelbare Verleihung der Schlüßel an alle durch Petri Person repräsentirte Bischöfe nimmt. Wie wenig eine so verschrobene Auslegung mit dem Geiste der Väter zusammengehe, möge ein einziger Ausspruch aus Leo d. Gr. zeigen: Petro, cum *prae ceteris* solvendi et ligandi tradita sit potestas, poscendarum tot ovium cura *specialius* demandata est. Sofort beruft sich Roncaglia noch auf eine Reihe vorzüglichster scholastischer Theologen, die auch von Suarez citirt werden: eines Thomas Aq., Bona-

---

[1]) Ueber Natalis' weitere Bemerkung, daß die Bischöfe wenigstens in bedrängten und gefahrvollen Zeiten Recht und Pflicht einer Sorge für die allgemeine Kirche hätten, vgl. Roncaglia's Bemerkungen l. c., p. 546 ff.

ventura, Hervåus, Thomas von Straßburg u. s. w., welche sämmtlich, wie auch gewichtigste neuere Theologen, das Verhältniß der Bischöfe zum Papst in kirchlich hergebrachter Weise auffassen und vertreten.

Die kirchliche Gesetzgebungsgewalt behauptet den Vorrang vor der bürgerlichen [1]); denn sie gehört einer höheren übernatürlichen Ordnung an, während die bürgerliche Gesetzgebungsgewalt auf die natürliche Ordnung beschränkt ist. Die kirchliche Legislation verfolgt als ihr höchstes Ziel die Hinführung der Menschen zu dem übernatürlichen jenseitigen Ziele derselben; die bürgerliche Gesetzgebung zweckt auf Erzielung und Förderung der irdischen Wohlfahrt ab. Die kirchliche Gesetzgebung hat zu ihrem Stifter den Gottmenschen Jesus Christus; die bürgerliche Gesetzgebung ist rein menschlichen Ursprunges. Träger der letzteren können auch Ungetaufte, Weiber, Laien sein; das Amt der kirchlichen Gesetzgebung aber kann nur von Getauften, von Männern, von Trägern eines priesterlichen Weihecharakters verwaltet werden. Die weltliche Gesetzgebung steht aber nicht bloß im Range unter der geistlichen, sondern ist auch dieser bezüglich ihrer Facultäten förmlich unterstellt. Denn nach der Lehre des Evangeliums und des Apostels Paulus bildet die gesammte Christenheit Einen geistigen Leib, dessen Haupt Christus ist. Die Einheit dieses Leibes aber ist dadurch bedingt, daß die bürgerliche Gesetzgebungsgewalt der geistlichen sich unterordnet, wie die Organe des Körpers der Seele unterthan sind. Daraus ergibt sich nun ein indirecter Einfluß der geistlichen Gewalt auf die Beschlußnahme der weltlichen Gewalt als natürliche Folge; und deßhalb sagt der heilige Bernhard [2]), daß dem Papste ein doppeltes Schwert, ein geistliches und ein weltliches, zukomme; in diesem Sinne redet er auch den Papst an als den defensor fidei, dux Christianorum, virga potentium, malleus tyrannorum, Pater regum, moderator legum, Deus Pharaonis. Und eben so sagt Bonifaz VIII.: Oportet gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem subjici spirituali. Es läßt sich nicht denken, wie ohne dem die christliche Lebensordnung im Bereiche der christlichen Welt ungeschwächt und ungeschmälert aufrecht erhalten werden könnte; gleichwie auch innerhalb des Bereiches der geistlichen Regierung die rechte Ordnung durch den, die ihm untergeordneten Organe überwachenden und leitenden Statthalter Christi aufrecht erhalten werden muß.

---

[1]) *Suarez*, Legg. IV, c. 8 ff.

[2]) De consideratione. IV, 3.

Diese Auffassung der geistlichen Gewalt und ihres Verhältnisses zur weltlichen wurde protestantischer Seits auf das Entschiedenste perhorrescirt, und nicht bloß mit der ächten Christlichkeit unverträglich, sondern auch mit den natürlichen Rechten der Menschen unvereinbar gefunden. Pufendorf bezeichnete es als eine Hauptaufgabe seines Naturrechtes, auf Beseitigung gewisser Lehren und Institutionen hinzuwirken, welche, unter dem Vorwande religiös-christlicher Interessen in die Welt eingeschwärzt, nur den öffentlichen Frieden zu stören geeignet wären und jeder gesunden Politik als lästiges Hemmniß in den Weg träten. Dahin rechnet er neben der kirchlichen Immunität, dem Mönchswesen u. s. w. insbesondere auch die Abhängigkeit der heimischen Geistlichkeit, ja der Fürsten und des Kaisers selber von einem auswärtigen Priester. Die Geschichte lehre — heißt es in Pufendorf's libellus de habitu religionis christianae ad vitam civilem — wie gefährlich jener Einfluß eines auswärtigen Oberpriesters werden könne, wenn die Fürsten sich nachgiebig und deferent zeigen. Es sei Zeit, von solchen unwürdigen Fesseln sich loszumachen; die protestantischen Fürsten und Völker haben es bereits gethan, und mögen nun ruhig die Zeit abwarten, in welcher das römische Unwesen ein für allemal ein Ende nehmen soll. Schwarz [1]) rügt diese Auslassungen Pufendorf's zunächst einmal aus dem allgemeinen Gesichtspuncte der durchaus irdisch-säculären Tendenz, welche Pufendorf verfolgt; Pufendorf will nichts Anderes, als Unterordnung des Geistlichen unter das Weltliche, des Religiösen unter das Irdische, des Strebens nach ewiger Glückseligkeit unter die Bestrebungen um die zeitliche Menschenwohlfahrt. Dieß heißt aber nichts Anderes, als dem Hobbesianismus und Macchiavellismus die Wege bereiten. Wenn Pufendorf den Katholicismus der Unverträglichkeit mit der öffentlichen Ruhe zeiht, den Protestantismus aber von der Schuld, politische Unruhen und Wirren herbeigeführt zu haben, freispricht, so schlägt er der Geschichte in's Angesicht, deren hieher gehörige Data Schwarz in einem eigenen Werke ausführlich beleuchtet hat [2]). Pufendorf kommt zu wiederholten Malen auf den Satz zurück,

---

[1]) Inst. juris etc., 2ter Theil, 2te Abtheil., S. 69 ff.

[2]) Collegia historica, seu Quaestiones historicae ex institutionibus historicis in ordine ad dilucidandas praecipuas quasque difficultates extractae et accomodata methodo pro studio academico, praesertim catholico, propositae. Ingolstadt, 1734—1737, 9 Bde. 8°. — Backer bezeichnet es als ein auf gründlichen Forschungen und guter Kritik beruhendes Werk.

Christus habe keinen Staat gründen wollen, somit sei die katholische Kirche, welche ein Staat zu sein beanspruche, im Unrechte. Diese Behauptung hat nur insoweit einen Sinn, als damit gesagt sein will, daß die christliche Kirche kein weltlicher Staat sein kann. Die falsche Ansicht, daß die Kirche als bloß innere Gemeinschaft mit Ausschluß einer äußeren Gemeinschaft zu denken sei, ist von den katholischen Polemikern oft genug widerlegt worden, und hat offenkundig die Schrift gegen sich. Wenn übrigens Pufendorf der geistlichen Regierung gegenüber die Rechte und Befugnisse der weltlichen so entschieden betont, so ist ihm letztlich keineswegs um Stärkung und Mehrung der Fürstenmacht zu thun; die oberste geistliche Gewalt des Fürsten besteht nach Pufendorf und seinen Anhängern: Pfaff [1]) u. A. wesentlich nur darin, daß der Fürst das Recht hat, die äußere Religionsübung zu beaufsichtigen, um die unter dem Vorwande gottesdienstlicher Zwecke etwa versuchten Störungen der öffentlichen Wohlfahrt und Ruhe zu verhüten, und allenfalls auch den die evangelische Freiheit der Gläubigen gefährdenden Uebergriffen des kirchenräthlichen Collegiums entgegenzutreten, so z. B. wenn Ehesachen unbefugter Weise vor das geistliche Forum gezogen würden u. s. w. Uebrigens ist der Fürst selbst auch membrum praecipuum dieses Collegiums, und hat in dieser Eigenschaft das Recht, die Diener der Kirche in ihre Aemter einzusetzen.

Das kirchenpolitische System Pufendorf's — berichtet Schwarz weiterhin [2]) — baut sich auf folgenden Sätzen auf: Die Religion ist eine rein persönliche, innerliche Angelegenheit des Menschen, die als solche jedem Zwange und Machtgebote von Außen entrückt ist; sie ist nicht des Staates wegen da, und kann und muß auch dort, wo kein Staat ist, ausgeübt werden; mithin kann auch keinem Herrscher ein Recht zukommen, auf sie als solche einen bestimmenden Einfluß zu nehmen. Man muß vielmehr annehmen, daß die Menschen, zu staatlichen Vereinen zusammentretend, das Recht der freien Selbstbestimmung in religiösen Dingen sich vorbehalten haben. Die Staatsbürger bilden also in Bezug auf dieselben keinen Staat, sondern nur einen collegialischen Verein. Obgleich die Religion eine rein persönliche Angelegenheit des Menschen ist, so schließt sie doch gewisse Obliegenheiten im Verhalten zu anderen in sich; so muß den Eltern daran gelegen sein, ihre Kinder zur rechten Art der Gottes-

---

[1]) Origines juris ecclesiastici, 1719.

[2]) O. c., S. 27 ff.

verehrung anzuleiten, was jedoch nicht zwangsweise, sondern nur in rein suasorischer Weise geschehen darf. Eben so stehen den christlichen Fürsten gewisse Befugnisse in Religionssachen zu, soweit nämlich Treue und Glaube im bürgerlichen Rechtsleben durch den Einfluß der Religion bedingt ist. Sie haben sich jedoch von jeder Ausschreitung in Ausübung dieser Befugnisse zu enthalten, indem das äußere Religionswesen an sich eine politisch indifferente Sache ist, und unzeitige Einmischungen und Maßregelungen in solchen Dingen nur die Leidenschaften aufreizen, und unnöthige Störungen der bürgerlichen Ruhe herbeiführen, Factionen und Parteiungen hervorrufen u. s. w.

Ob dieses Raisonnement wohl ausreicht, um eine geistliche Leit- und Regierungsgewalt, wie sie in der katholischen Kirche vorhanden ist, als etwas Unberechtigtes und Unmögliches abzulehnen? Daß eine geistliche Leitgewalt nothwendig sei — bemerkt Schwarz — gesteht Pufendorf selber zu; er glaubt ja selber, daß sie zum mindesten durch ein geistliches Collegium ausgeübt werden müsse, und requirirt nebstdem für alle nöthigen Fälle ein zwangsweises Einschreiten der weltlichen Fürstenmacht. Wenn er demnach sagt, daß die Religion etwas ihrer Natur nach ganz Unabhängiges sei, so kann diese Unabhängigkeit nur als Freiheit der Uebung und des Bekenntnisses, nicht aber als Unabhängigkeit von jeder Leitung verstanden sein wollen. Allein auch die Freiheit des Bekenntnisses und der Uebung ist nicht so unbeschränkt, als Pufendorf es scheinen machen will; denn diese Freiheit ist doch, wie das gesammte freithätige Thun und Lassen, nothwendig den Vorschriften und Geboten des natürlichen und göttlichen Gesetzes unterstellt. Wenn Pufendorf sagen will, daß man Niemanden eine Religion aufzwingen könne und dürfe, so hat er Recht; daraus folgt aber nicht, daß Jemand nicht verhalten werden könne, bei der angenommenen Religion zu bleiben und seine Lebensführung ihren Geboten zu unterwerfen. Pufendorf selber behauptet, daß es dem Menschen im Naturzustande nicht freistand, dem Polytheismus sich zuzuwenden, und daß es dem Christen mit Recht bei schwerer Strafe verwehrt sei, auf den Standpunct des jüdischen Gesetzes zurückzukehren und in's Judenthum zurückzutreten oder gar zum Atheismus sich zu bekennen. Wenn, wie Pufendorf zugibt, bereits den Familienvätern die naturrechtliche Befugniß zusteht, auf die religiöse Denkart ihrer Kinder wenigstens einen suasorischen Einfluß zu nehmen — wenn ferner die christlichen Herrscher nach ihm das Recht haben, die natürlichen Pflichten der Religionsübung zu beauf-

sichtigen und rohe Versündigungen gegen die Gott schuldige Verehrung mit Strafen zu belegen, wenn sie überdieß vermöge ihrer Majestätsrechte eine Art Oberaufsicht über die collegialische Kirchenverwaltung führen dürfen: warum sollte es nicht auch eine jure divino eingesetzte und geregelte Kirchenregierung geben können? Die Möglichkeit dessen läßt sich, da das Bedürfniß einer Leitung religiöser Angelegenheiten unläugbar vorhanden ist, nicht in Abrede stellen; und es kann sich daher nur darum handeln, die Einsetzung einer solchen Gewalt als geschichtliches Factum nachzuweisen und die Träger derselben mit überzeugenden Gründen kenntlich zu machen. Sind die Beweisführungen der katholischen Theologen richtig, so müßen Papst und Bischöfe als die gottverordneten Functionäre der legitimen Kirchengewalt anerkannt werden. Dawider sträubt sich nun freilich Pufendorf; er will von herrschsüchtigen Hierarchien nichts wissen; Christus hat die Apostel bloß zum Predigen ausgesendet, nicht aber, um eine Art geistlicher Zwangsherrschaft zu begründen; Christus wolle, daß man Alles bis zur letzten Ernte wachsen lasse, damit nicht in zelotischem Ungestüm mit dem Unkraut auch der Weizen ausgerottet werde; es sei genug, wenn gemeinschädliche Glaubensirrthümer unterdrückt werden, sonst aber möge man der religiösen Freiheit nicht nahe treten, das bürgerliche Wohl werde durch die Verschiedenheiten religiöser Denkart und Uebung nicht beeinträchtiget u. s. w. Darauf ist nun zu sagen — erinnert Schwarz, und glaubt es in seinen Colloquiis historicis [1]) hinlänglich erwiesen zu haben — daß eine autonomische Freiheit in Religionssachen zu den Interessen öffentlicher Ruhe und Ordnung im feindlichsten Gegensatze steht; daß sie den christlichen Gehorsam beeinträchtiget und zerstört; daß sie dem natürlichen, geschriebenen und evangelischen Gesetze widerstreitet, der sectirerischen Wühlerei, dem Indifferentismus und Atheismus offene Wege bereite; daß sie die Praxis der ältesten christlichen Kirche, die Lehre der Väter, so wie das Wort Gottes selber ganz und gar wider sich habe; daß alles Unheil in der Kirche aus ihr hervorgegangen sei, wofür die Geschichte der christlichen Jahrhunderte bis auf das letzte herab die reichlichsten und traurigsten Belege biete [2]).

---

[1]) P. IV, p. 179 ff.; P. V, p. 1 ff.

[2]) Ein paar Decennien später gab Mendelssohn's Schrift: „Jerusalem" betitelt, Anstoß zur Besprechung und Erörterung des Begehrens nach vollständiger, von Staat und Kirche unabhängiger Freiheit in religiösen Dingen als staatsbürgerlichem Rechte aller Einzelnen. Aus diesem Anlaße erschien Stattler's: Wahres Jerusalem,

So ist demnach zur Wahrung und Aufrechthaltung der christlichen Ordnung des Lebens neben der bürgerlichen Legislation und Obrigkeit eine geistliche und kirchliche unerläßlich nothwendig. Es fragt sich nun noch über das beiderseitige Verhältniß der geistlichen und weltlichen, kirchlichen und staatlichen Gesetze zu einander. Sie haben wohl — bemerkt Suarez — Vieles mit einander gemein, sind aber in anderen Beziehungen wieder ebenso durchgreifend von einander verschieden. Gemein ist beiden, daß sie nur das sittlich Zulässige zur materia legis haben können, daß kirchliche und staatliche Gesetzgebung in materia cujuscunque virtutis Anordnungen treffen können [1]), aber nicht alle Acte der Tugend anbefehlen [2]), und eben so nicht zwangsweise alle Arten von Sünde und Laster abstellen. Der durchgreifende Unterschied beider besteht aber darin, daß die materia des bürgerlichen Gesetzes eine materia temporalis, jene des kirchlichen hingegen eine materia spiritualis ist. Denn das kirchliche Gesetz zweckt zunächst auf Hervorbringung supranaturaler Acte und auf Verhütung von Sünden als willentlichen Abkehrungen vom letzten übernatürlichen Ziele des Menschen ab [3]); das bürgerliche Gesetz hingegen faßt die von ihm

---

oder über religiöse Macht und Toleranz in jedem, und besonders im katholischen Christenthum. Nebst einem Nachtrage an Hrn. Nikolai in Berlin. Augsburg, 1787.

[1]) Leges civiles non solum praecipiunt recta in materia justitiae, sed etiam in materia aliarum virtutum moralium, et similiter vetare possunt vitia contra omnes virtutes. Haec enim duo eandem semper rationem seu proportionem servant, quia facere bonum et vitare malum partes sunt justitiae non tantum particularis sed etiam generalis. Haec assertio sumitur ex D. Thoma 1. 2. qu. 95, art. 3 et ubi de lege humana in communi loquitur; praecipue vero id docet propter civilem; nam de canonica nulla poterat esse dubitatio. *Legg. III, c. 12.*

[2]) Dicendum, leges civiles non posse ferri de omnibus actibus omnium et singularum virtutum. Hoc etiam docet Thomas dicto art. 3, et constat facile inductione. Non enim potest praecipi virginitas, etiamsi optimus actus virtutis sit, et idem est de aliis actibus, qui proprie dicuntur consiliorum. Item de actibus difficilimis, quando ad commune bonum reipublicae civilis non sunt simpliciter necessarii, ut esset v. c. frequenter jejunare et similia. Ratio autem est, tum quia lex humana debet esse moderata, et de re moraliter possibili universae communitati pro majori parte, ut lib. 2 in communi ostensum est; tum maxime, quia ad finem legis humanae non sunt necessarii omnes actus virtutum omnium, mensura autem potestatis ex fine illius sumenda est. *Ibid.*

[3]) Loquendo de materia proxima legis spiritualis materia praecipua et primaria est actus supernaturalis, ut est actus fidei, et ideo omnes leges quae pertinent ad fidem vel materiam ejus, sunt per se canonicae, quia tota illa

gebotenen oder verbotenen Handlungen nur nach deren Verhältniß zur zeitlichen Ordnung des bürgerlichen Lebens in's Auge. Da eine und dieselbe Handlung oder Unterlassung nach ihrem Verhältniß zur justitia humana nur zur justitia divina in's Auge gefaßt werden kann, so kann sie Object der bürgerlichen und der kirchlichen Gesetzgebung zugleich sein, wie z. B. die Eheschließung. Vermöge seiner überragenden Stellung kann der Papst eine an sich unter das Civilgesetz fallende, aber zugleich das geistliche Interesse unmittelbar berührende Sache von der Civiljurisdiction eximiren und der geistlichen Jurisdiction reserviren.

Einige Theologen und Canonisten, der Verfasser der Summa Rosella, Adrian, Medina, Pighius meinten, die gesetzgebende kirchliche Gewalt könne auch innere Acte anbefehlen. Die Möglichkeit dessen ist an sich nicht zu bestreiten, vorausgesetzt nämlich, daß der Kirche von Christus eine solche Befugniß übertragen worden wäre. Dieß ist aber thatsächlich nicht der Fall; weder in der Schrift noch in den Decreten der Päpste ist davon irgendwie die Rede. Zudem zweckt die kirchliche Legislation auf Herhaltung der allgemeinen äußeren Ordnung in der Kirche ab, kann sich also doch auch nur auf äußere Acte beziehen. Die inneren Acte der Gläubigen: Glaube, Hoffnung, Reue, Zerkirschung u. s. w. betreffen nicht die äußere allgemeine Ordnung, sondern das persönliche Heil jedes Einzelnen für sich, wofür es ein vom äußeren Kirchenregimente verschiedenes Forum gibt, in welchem der Mensch sich nicht seinem menschlichen Richter, sondern Gott stellt, als dessen Stellvertreter ihn der Bußpriester empfängt. Ist der äußere Act, welcher der kirchlichen Gesetzgebung unterliegt, mit einem inneren dergestalt verbunden, daß er sich zu demselben wie die Wirkung zur Ursache verhält, so ist er indirect und nebenhergehend aller-

---

materia spiritualis est. Deinde in eodem ordine collocantur actiones sacramentorum, quia etiam illae supernaturales sunt. Unde etiam factum est, ut actiones quaedam quae alias videbantur naturales (ut matrimonium quatenus est contractus humanus, qui ad conservationem generis humani ordinatur) propter elevationem ad esse sacramentale, pertineant ad leges canonicas (juxta c. penult. et ult. de secundis nuptiis). Idemque dicendum est de aliis actionibus sacris et de iis praesertim, quae proxime et directe ad cultum Dei ordinantur, ut sunt vota, juramenta etc. Ex quo ulterius ortum est, ut res omnes, circa quas per se et proxime versantur hae actiones, sub ea ratione ad materiam canonicam pertineant; hujus modi sunt personae sacrae, loca, templa et vasa et consequenter etiam beneficia et bona ecclesiarum, quae inter res sacras computantur. *Legg. IV, cap. 11.*

dings auch in dem den äußeren Act anbefehlenden Gesetze enthalten; der Gläubige versündiget sich gegen das Gesetz, wenn er innerlich gewilligt ist, den demselben entsprechenden äußeren Act nicht zu setzen [1]). Gehört der innere Act formaliter zur Constitution des äußeren Actes, wie z. B. der innerliche Consens zu einem Vertragsabschluße, so kann er allerdings anbefohlen werden. Ein Confitent, welcher dem Kirchengebote gehorchend, die Jahresbeicht ablegt, aber dabei aller Zerknirschung bar ist, oder unaufrichtig beichtet u. s. w., versündiget sich gegen das kirchliche Gebot durch Nichtsetzung des zum Wesen der äußeren Handlung gehörenden inneren Actes. Gehört der innere Act nicht nothwendig zum esse physicum oder esse morale der äußeren Handlung, so fällt er nicht unter das kirchliche Gesetz; und die äußere Handlung kann wegen eines solchen Mangels nicht verboten oder bestraft werden; z. B. eine an sich wohlthätige Handlung, welcher das rechte Motiv fehlt oder eine unlautere Absicht zu Grunde liegt. Ist aber die äußere Handlung an sich verwerflich, so kann der dieselbe begleitende Willensact Ursache einer besonderen Straffälligkeit werden; z. B. wissentliches und willentliches Begehen eines Sacrilegiums [2])

Die bürgerlichen und kanonischen Gesetze verbinden nicht bloß äußer-

---

[1]) Das Gleiche gilt in seiner Art auch vom bürgerlichen Gesetze. Legg. III, c. 13.

[2]) Arriaga findet in der eben erwähnten Unterscheidung von Handlungen, von welchen die einen den actus internus nothwendig fordern, um das zu sein, als was sie benannt werden, die anderen aber nicht — keinen hinreichenden Grund, weßhalb die ersteren vor dem forum externum der Kirche verantwortbar sein sollen, die anderen aber nicht. Er sucht den Grund hiefür lediglich in positiven Anordnungen Christi, der eben nur in Beziehung auf gewisse Angelegenheiten, nicht aber auch in Beziehung auf andere, der Kirche eine äußere Gerichtsbarkeit übertragen hat. Infero, Suarez minus bene fecisse distinctionem inter eos actus internos, qui sunt necessarii ad aliquod totum morale seu artificiale, et eos qui non sunt necessarii; quia revera omnes omnino habent totum aliquod ad quod sunt necessarii, illud scil. quod resultat ex actione illa exteriori et denominatione ab interiori proveniente, etiamsi forte Latini aut Scholastici non destinarint adhuc aliquam vocem specialem ad totum illud significandum; id quod per accidens est ad quaestionem praesentem. Nam scholastica haec disputatio de jurisdictione ecclesiae in eos actus non pendet ab inventione vocum Latinarum aut Hispanarum. Aliunde autem in utroque casu actus exterior est omnino independens ab interiori, a quo eam denominationem accipit; id quod ipse P. Suarez concedit etc. *Legg., Disp. 19, sect. 3, p. 206.*

lich, sondern auch innerlich im Gewissen [1]). Was Gerson [2]) eigentlich meinte, wenn er diesem, von allen katholischen Theologen vertretenen Satze widersprach, läßt sich nicht genau errathen. Er sagt, nur Gott könne Gebote und Verbote erlassen, welche den menschlichen Willen unter Gefahr der ewigen Verdammniß verpflichten; wer demnach durch Uebertretung eines menschlichen Gesetzes sündige, sündige nur insofern, als er in dem menschlichen Gesetze Gottes Gebot übertrete; wie z. B. der Kranke, der gegen das Verbot des Arztes irgend eine lebensgefährliche Handlung oder Unterlassung sich erlaubt. Soll damit gesagt sein, daß durch ein bürgerliches Gesetz nichts geboten oder verboten werden könne, was sich nicht aus den Principien des natürlichen Gesetzes ableiten lasse, so ist seine Behauptung offenbar falsch, und beeinträchtiget die guten Sitten. Wollte er sagen, daß der Gehorsam gegen menschliche Gebote nur in Kraft der dem natürlichen Denken einleuchtenden Verpflichtung zum Gehorsam gegen die Oberen in erlaubten und ehrbaren Dingen eine gewissensverbindliche Geltung habe, so ist der durch ihn angeregte Streit ein bloßer Wortstreit, der indeß von der Gefahr des Aergernisses und Mißverstandes nicht frei ist. Die Schrift sagt ausdrücklich (Röm. 12), daß man in den menschlichen Obrigkeiten Gottes Stellvertreter zu ehren, und ihnen nicht bloß aus Furcht vor der Ahndung des Ungehorsams, sondern aus Gewissenhaftigkeit Folge zu leisten habe. Man ist in Hinsicht auf die menschlichen Gesetze nicht bloß jenen, von welchen sie erlassen worden, sondern auch Gott verpflichtet, in dessen Namen der menschliche Gesetzgeber gebietet; damit zerfallen alle Einwände, die man von der Bestimmung und vom Machtbereiche der menschlichen zeitlichen Gewalt u. s. w. hernimmt. Das Gleiche gilt demnach auch vom kirchlichen Gesetze. Daß die Kirche wirklich sub reatu poenae aeternae zu gewissen Handlungen verpflichte, erhellt aus ihren Geboten über die jährliche Beicht, Beobachtung der kirchlichen Fasten, der Anwesenheit beim öffentlichen Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen u. s. w., so wie daraus, daß sie Manches unter Androhung der ipso facto verwirkten Excommunication verbietet. Was Gerson meine, wenn er die Verbindlichkeit des kirchlichen Gesetzes auf jene des natürlichen und göttlichen zurückführt [3]), läßt sich nicht klar erkennen. Einige meinten, daß

---

[1]) *Suarez*, Legg. III, c. 21; IV, c. 17 ff.

[2]) Tract. de vita spirituali, lect. 4.

[3]) Eine Nachwirkung dieser, bei mehreren zum Nominalismus sich hinneigender oder nominalistisch gesinnten Theologen sich findenden Ansicht ist auch bei Vasquez

bloß eine geflißentliche Mißachtung oder eine gewohnheitsmäßige Vernachlässigung die Uebertretung kanonischer Gesetze zu schweren Sünden mache; diese Ansicht ist falsch und kann sich auf keine haltbare Auctorität stützen. Der heilige Bernhard spricht bloß von geringeren Versehen und Vernachlässigungen, wenn er die Uebertretungen positiver Kirchengesetze milder und schonender beurtheilt, als man von ihm erwarten möchte. Beim bürgerlichen Gesetze sowohl, als beim kanonischen wird auf drei Puncte geachtet, wenn es sich um die Frage einer Verbindlichkeit sub mortali handelt: auf die gravitas materiae, auf die Absicht des Gesetzgebers, und auf den Nachdruck, mit welchem eine Gesetzesvorschrift betont wird. Die Androhung der excommunicatio ipso facto incurrenda, die Androhung der excommunicatio major, der Irregularität, der suspensio major, des interdictum majus sind nicht zu verkennende Zeichen einer sub mortali eingeschärften Verbindlichkeit. In einer materia levis kann ein menschlicher Gesetzgeber nicht sub gravi verpflichten; eine solche Verpflichtung wäre ein die Wohlthat des Gesetzes weit überwiegender Unsegen, und eine ungeordnete Erhebung der Bedeutung eines menschlichen Gebotes über das natürliche Gesetz und über die Heiligkeit eines Gelübdes, welche beide in materia levi nicht sub gravi verpflichten. Indeß kann eine an sich geringe Sache wegen der an sie sich knüpfenden Umstände oder Folgen von Bedeutung sein, und daher der menschliche Gesetzgeber gute Gründe haben, sub gravi zu verpflichten.

Ein unter den erforderlichen gesetzlichen Formen promulgirtes Gesetz hat bindende Kraft, und es kommt nicht darauf an, ob das Volk dasselbe annehmen wolle oder nicht. Steht dem Volke ein besonderer Antheil an der Gesetzgebung zu, so hat es denselben bei Ausarbeitung und Berathung des Gesetzes zu äußern; das bereits fertige und verkündete Gesetz duldet, wenn es anders ein gerechtes Gesetz ist, keinen Widerspruch. Duldet der Gesetzgeber ein häufig vorkommendes Handeln wider ein in gesetzlicher Form erlassenes Gebot oder Verbot, so ist man auf eine schweigende Zurücknahme des Gebotes oder Verbotes zu schließen berechtiget. Bei den kanonischen Gesetzen ist es für ihre allgemeine Geltung und Verbindlichkeit hinreichend, daß sie in Rom promulgirt worden sind, wenn sie auch in den einzelnen Provinzen der Kirche noch nicht verkündet worden wären,

---

wahrzunehmen. Vgl. die gegen ihn gerichteten Erklärungen bei Salas (de Legibus, disp. 9, sect. 1) und Arriaga (a. a. O., vgl. vor. Anm.).

wofern nicht etwa ausdrücklich gesagt wird, daß das Gesetz erst mit seiner Verkündung in den einzelnen Kirchensprengeln in Kraft treten soll. Bei den bürgerlichen Gesetzen wird angenommen, daß sie nach Ablauf zweier Monate nach der Promulgation in Kraft treten; die päpstlichen Gesetze sind nach der wahrscheinlicheren Ansicht sogleich nach ihrer Promulgation verbindlich [1]).

Noch erübriget, vom positiven göttlichen Gesetze zu sprechen, welchem Suarez die letzten zwei Bücher seines Werkes de legibus widmet. Man unterscheidet ein doppeltes positives göttliches Gesetz — lehrt Suarez — das alte und das neue; das eine ist durch Moses, das andere durch Christus den Menschen verkündet worden. Vor Moses gab es kein positives göttliches Gesetz im eigentlichen Sinne; denn einzelne Gebote und Verbote, welche Gott vor Moses an die Menschen erließ, constituiren noch kein vollständiges Grundgesetz einer zum Zwecke der Gottesverehrung gesammelten Gemeinde. Das an die ersten Menschen erlassene Gebot, vom Baume der Erkenntniß nichts zu genießen, war abgesehen davon, daß es eine singuläre Vorschrift gewesen, durch welche Gott den Gehorsam der ersten Eltern prüfen wollte, lediglich auf den Urzustand der Menschheit berechnet, und hatte für die gefallenen Menschen weiter keine Bedeutung mehr, obwohl sich kaum in Abrede stellen lassen wird, daß es bei Fortdauer der Menschheitszustände vor der Sünde gleichfalls fortgedauert und auch für die Nachkommen Adams verbindliche Kraft gehabt haben würde. Das Gebot der Beschneidung, welchem die Verehrer des wahren Gottes bereits vor Moses unterworfen waren, muß als eine Art Anticipation des Mosaischen Gesetzes angesehen werden. Die in 1. Mos. Kap. 7. erwähnte Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren beweist nicht, daß es bereits zu Noah's Zeit ein göttliches Verbot des Genußes unreiner Thiere gab; das Mosaische Verbot scheint allerdings eine bereits früher vorhandene Bekanntschaft mit jener Unterscheidung vorauszusetzen, die aus einer göttlichen Offenbarung an Noe abgeleitet werden kann, aber nicht muß, da sich immerhin denken läßt, daß die Menschen aus sich selber, gelegentlich der Wahl von Thieren zu Opfern oder auch zum Nahrungsgenuße, auf jene Unterscheidung gekommen seien. Diese Unterscheidung kann bereits vor

---

[1]) Wir übergehen die in Suarez Werk de Legibus Buch V—VIII. enthaltenen weitläufigen Erörterungen über Pönalgesetze, Gewohnheitsrecht, Dispensationen und Privilegien u. s. w., welche in der Mainzer Ausgabe der Werke Suarez' (von a. 1619) gegen vierthalbhundert Folioseiten füllen.

Noe üblich geworden sein, und durch Ueberlieferung auf seine Familie sich vererbt haben. Das Gebot der Abstinenz vom Blute wäre, wenn es auf Enthaltung vom Genuße rohen Fleisches bezogen oder als Verbot der Menschentödtung gedeutet werden wollte, jedenfalls ein natürliches, nicht ein positives Gebot. Richtiger ist indeß, es als Verbot des Genußes von Blut und Ersticktem zu verstehen; wonach es allerdings ein positives Gebot, aber eben nur eine singuläre Vorschrift ist, während ein vollständiger Codex von Gesetzen göttlichen Ursprunges vor Moses erweislich nicht vorhanden ist.

Der Jesuit Goldhagen [1]) behauptet, daß es bis auf Moses gar kein positives göttliches Gesetz gegeben habe, und daß auch die auf das Religionswesen bezüglichen positiven Vorschriften, die von Gott vordem erlassen wurden, unter das natürliche Gesetz einzubeziehen seien, indem, wie Suarez lehre [2]), die lex fidei oder das Gesetz der Gnade, welches zur providentia ordinaria Gottes gehört, als etwas der menschlichen Natur Connaturales selber auch in gewissem Sinne Etwas Natürliches ist, was deßhalb zu jeder Zeit in der Menschheit vorhanden gewesen und der Menschennatur schon ursprünglich concreirt worden ist [3]). Die Schrift erwähnt einige religiöse Institutionen der vormosaischen Zeit, die, theils auf das göttliche, theils auf das natürliche Gesetz gegründet, auch außerhalb des Kreises der Träger der geoffenbarten Religion sich verbreitet haben. Dahin gehört die Unauflöslichkeit der Ehe, die Monogamie und die Sabbathfeier. Ob die Unauflöslichkeit der Ehe jure naturali oder bloß jure divino feststehe, ist eine controverse Frage; daß die Polygamie dem Naturrechte wider-

---

[1]) Meletema biblico-philologicum de religione Hebraeorum sub lege naturali. Mainz, 1758.

[2]) Legg. I, c. 3.

[3]) Gegen diesen aus Suarez entlehnten Gedanken erklärt sich Arriaga: Creditur ab aliquibus, exstitisse post peccatum lex aliqua de applicando remedio seu Sacramento jure remissione originalis. Observat P. Suarez, illud praeceptum seu remedium non fuisse mere positivum, sed suo modo connaturale fidei secundum eum statum quem pro eo tempore homines habebant. Haec observatio mihi non placet; non enim video, cur Deus, esto homines elevaverit ad statum fidei, teneatur per Sacramentum illis peccatum ullum remittere, et non possit eorum dispositionem exspectare, ut per eam de congruo ad gratiam veniant: unde nemo dicet, circumcisionis olim institutionem, aut etiam baptismi in lege gratiae, non esse verum et proprium positivum praeceptum. *O. c., disp. 9, sect. 1.*

streite, wird katholischer Seits größtentheils angenommen, jedoch nicht ausnahmslos, wie Schwarz [1]) unter Berufung auf Sanchez bemerkt. Den Katholiken stimmen, wie Schwarz weiterhin noch angibt, auch Pufendorf, Heinneccius, Vitriarius bei; zur entgegengesetzten Ansicht aber bekennen sich ein Scotus, Durand, Gerson, Cajetan, Abulensis, Verracrucius, Palacio u. s. w. [2]) für die natürliche Auflösbarkeit der Ehe lasse sich eine größere Zahl katholischer Auctoritäten anführen. Bellarmin behauptet, daß Augustinus die Unauflöslichkeit der Ehe durchgängig nur auf ihren symbolischen Charakter stütze, kraft dessen sie die Vereinigung Christi mit der Kirche nachbildet. Sanchez citirt einen Thomas Aq. [3]) für eine ähnliche Auffassungsart; und Schwarz meint, daß an einer anderen Stelle bei Thomas, die scheinbar das Entgegengesetzte besagt [4]), das jus naturae nicht im strengen Sinne, sondern als quaedam convenientia naturae rationalis gemeint sei. Auch Bonaventura, Paul von Burgos, Antoninus, Cajetan, Medina und noch neunzehn andere Autoren werden von Sanchez zu Gunsten der natürlichen Auflösbarkeit citirt. Schwarz meint, daß das Gegentheil sich nicht strenge erweisen lasse, obwohl das stärkere Gewicht der Gründe auf Seite der natürlichen und naturrechtlichen Unauflöslichkeit neige.

Da die katholischen Theologen das positive göttliche Gesetz erst mit der Legislation auf dem Sinai beginnen lassen, so können sie selbstverständlich mit Hugo Grotius nicht einverstanden sein, welcher derselben zwei andere, an die gesammte Menschheit ergehende Gesetzesverkündungen vorausgehen läßt, deren erste an die Protoplasten gerichtet, von ihm das Adamitische Recht, die andere nach der Sündfluth das Noachische Recht genannt wird. Grund dieser Behauptung ist bei Grotius die Identification des natürlichen Gesetzes mit dem göttlichen, und die unmittelbare Ableitung der Verbindlichkeit aller sittlichen Gebote aus dem göttlichen Willen. Er beruft sich für seine Ansicht auf eine Tradition der Rabbinen, welche die sieben Noachitischen Gebote für ein alle Nachkommen Noe's verbindendes

---

[1]) Institut. Jur., P. II, S. 7.

[2]) Die simultane Polyandrie aber wird, wie Schwarz hinzufügt (L. c., S. 10) von Katholiken und Protestanten gleichmäßig verworfen. Nur Thomasius verirrt sich bis zu dem Satze: Polyviriam infirmum gradum licentiae obtinere et prohibitioni propiorem esse quam praecepto.

[3]) 1, 2. qu. 102, art. 5 ad 3.

[4]) 4 dist. 33, qu. 2, art. 1.

natürliches Recht erklären, dessen Geboten demnach auch die nicht zum jüdischen Stamme gehörenden Proselythen des Judenthums (proselythi domicilii) sich unterwerfen mußten. Diese Gebote beziehen sich auf Vermeidung idololatrischer Bräuche, der Lästerung des heiligsten Namens Gottes, der Vergießung von Menschenblut, der schamlosen Entblößung (illicitus concubitus), des Raubes und Diebstahles, des „Essens vom Gliede eines lebenden Thieres," und endlich auf gewisse bürgerliche und gerichtliche Institutionen. Der berühmte Selden [1]) wollte diese Gebote aus den Schriften der Hebräer nachweisen. Er hätte am Besten gethan, bemerkt Goldhagen [2]), sie im Buche Job zu suchen, wo sich, mit Ausnahme der Vorschrift de membro animalis viventis non comedendo alle übrigen angedeutet finden; so die Pflicht der Verehrung des Einen Gottes in Job 31, 26, das Verbot der Gotteslästerung in Job 1, 5; das Verbot des Todschlages in 31, 29 — des Ehebruches in 31, 1. 9 — des Diebstahles 31, 7, öffentliches Gericht 29, 7. Uebrigens bilden diese Noachischen Vorschriften — fährt Goldhagen weiter — nur einen sehr mangelhaften und unvollständigen Complex von theilweise sogar bestrittenen Sätzen des natürlichen Gesetzes. Man kann nicht annehmen, daß eine durch bloße Tradition bei den Hebräern sich fortpflanzende Sammlung von Geboten je auf allgemeine Geltung bei allen Nationen Anspruch habe machen können; die Juden selber verpflichteten nur gewisse Fremde, nämlich die Proselythos domicilii, auf jene Gebote. Zudem steht das letzte Verbot (de membro animalis viventis non comedendo) im Widerspruch mit 5. Mos. 14, 21, wonach den Heiden erlaubt ist, das zu genießen, was eben daselbst den Juden zu essen verboten wird [3]).

---

[1]) De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebraeorum. 1650.

[2]) In der oben angeführten Schrift: Meletemata etc.

[3]) Ueber den letzterwähnten Punct erklärt sich Natalis Alexander in seiner *Dissertatio de praeceptis Noachidarum* in folgender Weise: Septimum praeceptum Noachidarum de membro animalis viventis non comedendo post diluvium accessisse docent Hebraei, idque his verbis interdictum volunt: Omne quod movetur et vivit, erit vobis in cibum, quasi olera virentia tradidi vobis omnia. Excepto, quod carnem cum sanguine non comedetis (Gen. 9, 3.). At Noachidis seu gentibus ceteris ab hebraea, vetitum non fuisse sanguinis esum colligitur ex Deut. 14.: „Quidquid morticinum est, ne vescamini ex eo. Peregrino, qui intra portas tuas est, da ut comedat, aut vende ei, quia tu populus sanctus Domini Dei tu es. Carnem tantummodo ab animali vivente discerptam prohibitam gentibus volunt, velut ex sectos agni testiculos, quia id signum est

Das Mosaische Gesetz stammt unmittelbar von Gott, und ist dem erwählten Volke durch vermittelnde Dienstleistung der Engel mitgetheilt worden, wie in Gal. 3. ausdrücklich bemerkt ist. Daß die Engel die der Gesetzesverkündung vorausgehenden Erscheinungen: Feuer und Rauch, so wie den feierlichen Posaunenschall bewirkten, wird selbst von Chrysostomus zugegeben, obwohl diesem sonst der Gedanke einer Vermittelung durch Concurrenz der Engel nicht ganz mundet. Aber auch die nachfolgende Verkündung muß als ein durch die Engel sinnlich vernehmbar gemachter Act angesehen werden; denn Hebr. 2 heißt es ausdrücklich: per angelos factus est sermo. Und da sie als Minister und Werkzeuge Gottes sprachen und dessen Willen vernehmbar machten, so konnte ihre Rede als Gottes Rede genommen werden, und die durch sie hörbar gemachten Worte: Ego sum Dominus Deus tuus etc. als Gottes Worte gelten. Einige Väter wollen den Logos zum Mittler dieses Ereignisses machen; mit Unrecht, indem die Offenbarung durch den Sohn nach unverkennbaren Andeutungen der Schrift dem neuen Bunde reservirt war. Zudem würde man sich in Ungereimtheiten verwickeln, wenn man da überall, wo in der Patriarchengeschichte und später bei den Propheten vom Engel des Herrn die Rede ist, den Logos als Erscheinenden und Handelnden supponiren würde. Und wenn man es nicht überall darf, so darf man es consequenter Weise an keiner der alttestamentlichen Stellen, weil man sonst bei Deutung der einzelnen Stellen der regellosesten Willkür Thor und Thüre öffnen würde. Daraus erhellt nun auch, daß in der Paulinischen Stelle Gal. 3.: Lex ordinata per angelos in manu mediatoris der Ausdruck mediator nicht auf Christus oder auf den Logos, sondern auf Moses bezogen werden müsse. Ohne Zweifel spielt der Apostel auf die Worte Mosis (5. Mos. 5) an: Ego sequester et medius fui inter Dominum et vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba ejus [1]). Ein

---

crudelitatis. Crudarum carnium esum ethnicis olim in Bacchanalibus solennem ipsis exprobrat Clemens Alexandrinus in Protreptico. Bacchi, inquit, orgiis celebrant Dionysum Maenolem, crudarum carnium esu sacram insaniam agentes: et caesarum carnium divulsionem peragunt coronati serpentibus. De iisdem Arnobius (contra gentes lib. V[to]): Caprorum, inquit, reclamantium viscera cruentatis oribus dissipatis. *Thesaur. theol., VIII., p. 86.*

[1]) Difficultas oriri potest — fügt Suarez bei — ex verbis proxime a Paulo subjunctis: „Mediator autem unius non est, Deus autem unus est," quae non videntur apte conjungi cum praecedentibus, si de Mose sermo erat. Existimo Paulum subjunxisse illa verba, ut ostenderet Mosem non fuisse auctorem illius

Mittler des Gesetzes kann aber Moses dem Gesagten zufolge nur insofern genannt werden, als er das aus Gottes Munde vernommene Gesetz aufschrieb und dem Volke kundmachte. Moses als Urheber des Gesetzes zu bezeichnen, geht in keiner Weise an, und ist auch in der Schrift nicht so gemeint, wenn das alttestamentliche Gesetz das Gesetz Mosis genannt wird. Es ist auch nicht statthaft mit Salmeron [1]) den moralischen Theil des Gesetzes von dem judiciellen und ceremoniellen in dem Sinne zu unterscheiden, daß Gott, obwohl Urheber aller drei Theile, doch nur in Hinsicht auf den ersteren immediatione suppositi Urheber wäre, hinsichtlich der beiden anderen Theile aber bloß immediatione virtutis (nämlich durch Inspiration). Man darf sich, um die Unstatthaftigkeit dieser Unterscheidung einzusehen, einfach nur fragen, ob die Verbindlichkeit des Ceremonial- und Judicialgesetzes unmittelbar oder mittelbar aus Gottes Willen herzuleiten sei, ob es in Mosis Belieben stand, daß das Gesetz gelte oder nicht. Die Antwort ist unzweifelhaft, und somit der Ungrund der Salmeron'schen Unterscheidung einleuchtend. Hätte Salmeron Recht, so wären die alttestamentlichen Ceremonial- und Judicialgesetze nicht in höherem Grade göttlich gewesen, als die kanonischen Gesetze es sind und als die apostolischen Vorschriften waren, rücksichtlich welcher z. B. Paulus 1. Kor. 7 von sich sagt: Ceteris ego dico, non Dominus. Und doch zweifelt Niemand, daß auch dasjenige, was Paulus in seinem eigenen Namen in seinem Sendschreiben sagte, vom heiligen Geiste inspirirt sei. Origenes und Ambrosius nehmen wohl das mosaische Gesetz vom Scheidebriefe auch in jenem Sinne, in welchem der Rath Pauli 1. Kor. 7 aufzufassen ist, nämlich als eine von Gott inspirirte persönliche Willensäußerung Mosis. Gleichwohl ist die allgemein angenommene Ansicht diese, daß das ganze alttestamentliche Gesetz bis zum Ende des fünften Buches Mosis als unmittelbare göttliche Institution zu nehmen sei. Der Einwand, daß Christus rücksichtlich des Scheidebriefes unmittelbar den Moses als Auctorität hinstelle [2]), hält nicht Stich, weil Christus auch bei Anführung anderer

---

legis, sed ministrum inter populum et Deum legis auctorem, et ideo subjunxisse „Deus autem unus est" ut ostenderet quod prius dixerat legem non evacuare promissionem. Et ideo concludit: „Lex ergo adversus promissa Dei? Absit," quia scilicet Deus non potest esse sibi contrarius; fuit ergo lex illa principaliter quidem a Deo, per Moysem vero tanquam mediatorem data. *Legg. IX,* c. 2.

[1]) In Actus, disput. 61 u. 62.

[2]) Ad duritiem cordis vestri permisit vobis Moses. Matth. 19, 8.

alttestamentlicher Gesetze, an deren unmittelbar göttlichem Ansehen Niemand zweifelt, sich eben so ausdrückt. Moses dixit — heißt es Matth. 7 — honora patrem tuum, und gleich darauf heißt es: Irritum fecistis praeceptum Dei. Wie hätte sich auch Moses erlauben können, ein moralisches Uebel, wofür die Gestattung des Scheidebriefes und die damit verbundene Erlaubniß zu einer neuen Ehe doch gewiß anzusehen ist, eigenmächtig und in eigenem Namen zu gestatten? Auf Tiraquell's [1]) Einwendungen, der aus dieser Gestattung folgert, daß das Mosaische Recht nicht juris divini sein könne, ist zu antworten, daß es zwar nicht durchgängig ein jus divinum naturale, wohl aber ein jus divinum positivum sei.

Der letzte Zweck des alttestamentlichen Gesetzes war, die ihm Gehorchenden zur Heiligkeit und übernatürlichen Seligkeit anzuleiten. Dieser Zweck ist in Psalm 18, 8 ff., 118, 1 ff. offen ausgesprochen. In Röm. 7 heißt es: Lex quidem sancta et mandatum sanctum..... lex spiritualis, ego autem carnalis u. s. w. Christus verweiset den Jüngling, welcher wissen will, was er zur Erlangung des ewigen Lebens thun müsse, an die Beobachtung der Gebote. Der Protomartyr Stephanus nennt Mosis Gesetz Worte des Lebens. Ein weiterer Zweck des alttestamentlichen Gesetzes war die Vorbildung Christi, und die Erhaltung und successive Entfaltung des Glaubens an ihn als kommenden Erlöser. Finis legis Christus ad justitiam omni viventi (Röm. 10). — Priusquam fides veniret, sub lege custodiebamur, conclusi in eam fidem, quae revelanda erat (Gal. 3). Der Protomartyr Stephanus verweiset auf die Worte, in welchen Moses das zukünftige Erscheinen eines Propheten gleich ihm, den Alle hören sollen, weissagt. Der nächste und adäquate Zweck des alten Gesetzes war, das Volk Gottes nicht nur in Allem, was natürlich gerecht und ehrbar ist, sondern auch in Hinsicht auf den Gottesdienst und eine dem Gesetze der Gerechtigkeit und Billigkeit entsprechende Gesellschaftsverfassung zu unterweisen. Dieß ist zufolge 2 Mos. 19, 5. 6 der Grund, aus welchem Gott das Volk Israel vor anderen Völkern auserwählt und unter seine besondere Obsorge genommen hat. Auf die angegebenen drei besonderen nächsten Zwecke bezieht sich auch die Dreitheilung des alttestamentlichen Gesetzes als moralischen Ceremonial- und Judicialgesetzes. Nebstdem hat jede einzelne der unter diese drei Gesetze gehörigen

---

[1]) Andreas Tiraquell, Jurist und Pariser Parlamentsrath († 1558) hinterließ zahlreiche Schriften, darunter eine de legibus connubialibus.

Vorschriften ihre besonderen Zwecke, worüber Thomas Aq. [1]) sich ausführlich, ja erschöpfend verbreitet hat. Die Ceremonial- und Judicialgesetze haben nebst ihrem Literalsinn auch noch einen figürlichen Sinn, welchen die Moralgesetze, weil um ihrer selbst willen geltend, nicht haben können. Aus einem ähnlichen Grunde liegt auch bei den Judicialgesetzen die figürliche Bedeutung nicht so nahe, wie bei den Ceremonialgesetzen, indem der Cult in seinen näheren Bestimmungen durchgängig nur die Beziehungen auf das in Christo zu spendende Heil ausdrücken konnte.

Der Inhalt oder die Materie des alttestamentlichen Gesetzes konnte nur eine materia honesta und sancta sein. Wenn Ezech. 20 gesagt wird: Dedit eis praecepta non bona, et judicia in quibus non vivant, et pollui eos cum muneribus cum offerrent omne, quod aperit vulvam — so sind unter diesen praeceptis, judiciis und muneribus nicht die Moral-, Judicial- und Ceremonialgesetze des Mosaismus, sondern die heidnisch-unsittlichen und abgöttischen Sitten und Bräuche gemeint, welchen die Juden zur Strafe für ihre Sünden unter bösen und abgöttischen Königen anheimfielen. Eben so wenig kann durch Hebr. 8 eine Schwierigkeit beregt werden, wo es vom alten Testamente heißt: Si prius illud culpa vacasset, non utique secundi locus inquireretur. Diese Stelle muß entweder so verstanden werden, daß culpa als Mangel an Vollkommenheit am alttestamentlichen Gesetze gedeutet wird, oder, wenn culpa eine sittliche Schuldhaftigkeit ausdrücken soll, nicht das Gesetz als solches, sondern die Subjecte desselben als Subjecte der Aussage des Apostels zu nehmen sind. Diese letztere Auslegung ist jene des Ambrosius, welchem auch Thomas Aq. folgt, während sich Cajetan an die erstere hält. Man kann auch beide Auslegungen mit einander vereinigen.

Das alttestamentliche Gesetz bezog sich direct und per se auch auf innere Acte, und unterscheidet sich dadurch von menschlichen Gesetzen, welche, wie oben gesagt wurde, nur indirect auf innere Handlungen sich erstrecken können. Die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe, das Verbot des Bruderhaßes, das Gebot, die Worte des Gesetzes im Herzen zu erwägen, betreffen lauter innere Handlungen. Im Psalm 18 wird von innerlichen Vorgängen gesprochen, wenn es heißt: Lex Domini immaculata, convertens animas. Das Gebot, am zehnten Tage des siebenten Monates Buße zu thun, wird in die Formel gekleidet: Affligetis animas vestras.

---

[1]) 1, 2 qu. 102—105. Vgl. meine Schrift über Thomas Aq. Bd. II. S. 548 ff.

Das allgemeine Verbot: non concupisces (2 Mos. 20) bezieht sich auf eine Reihe von Gedankensünden, welche sich mit innerer Gerechtigkeit, Reinheit und Güte der Seele nicht vertragen. Wie könnte auch Christus den Jüngling, der ihn fragte, was er zur Erlangung des ewigen Lebens thun müsse, auf die Befolgung des Gesetzes verweisen, wenn dieses bloß äußerlichen Werkdienst geboten hätte? Die von Paulus Röm. 3 für das alttestamentliche Gesetz gewählte Bezeichnung: Lex factorum ist eine a majori parte hergenommene Bezeichnung, welche nicht den gesammten Inhalt des Gesetzes erschöpfen will.

Als eine charakteristische Eigenschaft des alttestamentlichen Gesetzes muß noch hervorgehoben werden, daß es nicht bloß Vorschriften, sondern auch Räthe in sich schloß. Es heißt im fünften Buche Mosis: Ama Dominum Deum tuum, et observa praecepta ejus et ceremonias et judicia, atque mandata omni tempore ..... In dieser Stelle sind neben den praeceptis, judiciis und ceremoniis, welche den Inhalt alles gesetzlichen Thuns erschöpfen, noch mandata erwähnt, welchen Thomas keine entsprechendere Auslegung zu geben weiß, als daß er sie bezeichnet als non simplicia sed propter melius debita. Hieher gehören die Gelübde, zu welchen die Schrift des A. T. auffordert; hieher die Vorschrift, dem Entlehner das Kleid, das er als Pfand gegeben, vor Sonnenuntergang zurück zu erstatten, was nicht strenge Schuldigkeit gewesen zu sein scheint. In diesem Sinne d. h. in der Voraussetzung, daß es neben den strengen Pflichten auch noch gerathene Dinge gebe, betet der Psalmist: Voluntaria oris mei beneplacita fac tibi Domine (Psalm 118).

Das alttestamentliche Gesetz verband, wie jedes rechtmäßige Gesetz, die ihm Unterthanen im Gewissen, und dieß um so mehr, da es ein unmittelbar göttliches Gesetz war. Hier könnte nur gefragt werden, ob bei dem Moralgesetze des alten Testamentes, welches schon eine natürliche Verbindlichkeit der Gewissen nach sich zog, nebstdem noch von einer besonderen, neu hinzutretenden positiven Verbindlichkeit die Rede sein könne. Suarez hält jeden Zweifel hierüber für unzukömmlich [1]). Das Deutero-

[1]) Nicht so Arriaga: Ergo tamen judico rem esse dubiam; etenim licet praeceptum omne inducat obligationem, non tamen est necessum, ut novum praeceptum novam inducat: id quod communiter doceri solet, quando sunt multa praecepta circa idem; et in particulari docetur, licet sint hodie v. c. Sabbato Quatuor Temporum et Vigilia S. Thomae, duo praecepta jejunandi, non tamen ideo duplex esse peccatum, non jejunare; imo nec unum gravius

nomium enthalte mehr als eine Stelle, in welcher die Moralgebote ausdrücklich als göttliche Befehle eingeschärft werden. Zudem galt die Uebertretung derselben für jeden Fall als schuldhaft, auch wenn der sie übertretende Israelit nicht wußte, daß sie bereits in Kraft des natürlichen Gesetzes verpflichteten; und umgekehrt würde die gleiche Uebertretung einem Nichtisraeliten, der das betreffende Gebot zwar als mosaisches, aber nicht als ein natürliches erkannte, nicht zur Schuld gereicht haben [1]). Zudem stand allgemein fest, daß ein die natürlichen Gebote des Moralgesetzes übertretende Israelit schwerer sündige, als im gleichen Vergehensfalle ein Heide sich versündige; also trat für die Juden zu dem natürlichen Verbindlichkeitsgrunde noch ein anderer positiver hinzu.

Gerson [2]) will nicht zugeben, daß die Judicialgesetze im Gewissen verbunden hätten; sie seien bloße Pönalgesetze gewesen, welche auf Erhaltung der bürgerlichen Ordnung abzweckten. Sie wären allerdings von Gott erlassen worden; aber nicht dazu, um die Menschen der Erlangung des Himmelreiches würdig zu machen. Diese Meinung ist offenbar falsch; die Verbindlichkeit der Judicialgesetze war von ihrer zeitlichen Sanction ganz unabhängig, da sie mit demselben Nachdrucke und in derselben Weise wie die übrigen Mosaischen Gebote eingeschärft wurden. Auch ist es unstatthaft, den moralischen Werth und Gehalt derselben zu verkennen, und ihre Bedeutung ausschließlich auf Herhaltung einer äußeren legalen Ordnung beschränken zu wollen. Sollten die für die Uebertretungen der Judicialgesetze angedrohten zeitlichen Strafen als Beweis der Gerson'schen

---

quam heri, quando solum praeceptum Quatuor Temporum urgebat. Idem est, quando in Diem Dominicam incidit aliud festum ad Sacrum audiendum obligans; idem etiam, quando Superior secundo mandat id quod prima vice mandatur. *De Legibus, disp. 9, sect.* 7.

[1]) Si vel per impossibile ignoraretur omnino invincibiliter Deus — erwidert Arriaga — adhuc mendacium foret malum, non tamen habiturum eam gravitatem, quam jam habet, quatenus est offensa Dei. Quam doctrinam etiam P. Suarez admittit; ex illa ergo sic in praesenti discurro, et dico, legem eam divinam addidisse illis objectis eam majorem obligationem, quae necessaria est ad rationem peccati, theologice loquendo; nam eam non habebant ea objecta ut contraria rationi naturali praecise, sed quatenus erant contra legem Dei. Ergo ea lex, quae illa objecta ut Deo contraria prohibuit, addidit illis eam totam gravitatem. *Ibidem.*

[2]) De vita spirituali. Lect. 2.

Ansicht gelten, so würde übersehen, daß ähnliche Strafen auch auf die Uebertretung der übrigen Gebote des Mosaismus gesetzt werden. Die Herhaltung der äußeren bürgerlichen Ordnung steht in einer wesentlichen Beziehung zum letzten und höchsten Zwecke des Menschen; also kann man nicht sagen, daß die Beobachtung des Judicialgesetzes eine an sich indifferente, und das geistliche Heil der Juden nicht fördernde Sache gewesen. Indeß waren die bloß positiven Vorschriften des Mosaischen Rechtes nicht so bindend, daß sie selbst mit Lebensgefahr hätten beobachtet werden müssen, es wäre denn, daß eine Uebertretung derselben in contentum legis zugemuthet worden wäre. So war das Makkabäische Heer nicht gehalten, zu seinem offenen Nachtheil ein Treffen am Sabbat abzulehnen.

Zu den Wirkungen des alttestamentlichen Gesetzes gehört, daß es gewisse Dinge per modum dispensationis schuldfrei machte, die ohne eine solche Dispensation vor Gott nicht hätten als zulässig oder schuldfrei gelten können. Dahin gehört die Gestattung, gleichzeitig mehr als Ein Weib zu haben, die Gestattung des Scheidebriefes, des Rechtes von Nichtisraeliten Zinsen für Darlehen zu nehmen, des Rechtes in fremden Weingärten von der Frucht des Rebstockes so viel zu genießen, als zur augenblicklichen Erquickung ausreicht, die Erlaubniß auf bereits abgeernteten Feldern Nachlese zu halten, und das Sacrificium zelotypiae (4 Mos. 5), welches ohne besondere Gestattung für eine Versuchung Gottes hätte gelten müssen. Die göttliche Nachsicht in Sachen des natürlichen Gesetzes kann nicht als Dispensation, sondern nur als mutatio materiae genommen werden, d. h. als eine Mutation, vermöge welcher in Kraft des absoluten Willens Gottes der Gegenstand des Gebotes aufhört, unter das an und für sich immer noch fortbestehende natürliche Gebot zu gehören [1]).

Dem alttestamentlichen Gesetze stand es als einer lex timoris et servitutis zu, sich durch Androhung von Strafen Achtung und Geltung zu verschaffen. Uebrigens zogen einige dieser Gesetze die durch ihre Uebertretung verwirkte Strafe nicht unmittelbar, sondern erst post sententiam judicis nach sich; dahin gehören alle Gesetze, in welchen eine körperliche Züchtigung oder gar Tödtung angedroht wird; ferner alle Geldbußen, soweit es sich um etwas Anderes und Mehreres als um Restitution des einfachen Schädigungsbetrages handelte. Hingegen religiöse Büßungen, Opfer u. s. w. waren schon an sich und vor richterlichem Entscheid eine

---

[1]) Vgl. die näheren Erklärungen hierüber in Legg. II, c. 15.

schuldige Leistung. Eben so gab es gewisse ipso facto sich ergebende Irregularitäten durch Verunreinigung u. s. w. Diese Irregularitäten waren nun freilich nicht eigentliche Strafen, sondern vielmehr Beschwernisse und Lasten des Gesetzes. Unter die vi ipsius facti obligirenden Pönalgesetze gehören auch die irritirenden Verbote gewisser Verträge, namentlich der Ehen in gewissen Verwandtschaftsgraden.

Die Frage, ob das alttestamentliche Gesetz seinen Verehrern einen zeitlichen oder ewigen Lohn verheiße, wird von Verschiedenen verschieden beantwortet. Augustinus, Bernardus und Thomas Aq. erweisen unter Berufung auf mehrere Aussprüche des alten und neuen Testamentes, daß seine Befolgung bloß den Segen zeitlicher Verheißung für sich habe. Thomas deutet die Verheißung des Lebens bloß auf das zeitliche Leben, und stellt dem Ausspruche bei Ezech. 20: Faciens (judicia et leges) vivet in eis — den Ausspruch des Apostels entgegen: Justus ex fide vivit (Gal. 3), wo unter fides das geistliche Leben im Gegensatze zu dem bei Ezechiel gemeinten zeitlich-irdischen Leben gemeint sei; daher auch in Hebr. 7 gesagt werde, daß die spes novi testamenti die bessere sei. Andererseits lassen sich aber nicht wenige Aussprüche des alten Testamentes anführen, welche unverkennbar auf die Verheißung und Hoffnung eines ewigen Lohnes hindeuten. Das Richtige ist, daß diese letzteren Verheißungen nicht auf dem Gesetze als solchem ruhen, sondern bereits den Patriarchen gemacht worden sind, und zum Troste der Gerechten im auserwählten Volke von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbt haben; wie auch die Kirche lehrt, wenn sie in der Todtenmesse betet: Signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam, quam olim Abrahae promisisti et semini ejus. In Hebr. 11 heißt es, daß alle Gerechten von Abel bis auf Abraham und von Abraham bis auf die letzten Propheten herab dieser Verheißung sich erfreut haben. Der den Gerechten einwohnende Geist der Frömmigkeit ist weiter auch der belebende Geist, der die Verehrer des Gesetzes vor dem Falle, vor dem geistlichen Tode bewahrte, welchem die am bloßen Buchstaben des Gesetzes Hängenden unvermeidlich anheimfielen, in welchem Sinne — nicht als Ursache, sondern als Anlaß des Falles — dem Gesetze ein tödtender Einfluß zugeschrieben wird: Peccatum occasione accepta per mandatum seduxit me, et per illud occidit (Röm. 7). Denn das Gesetz zeigt etwas als verboten, und stachelt dadurch den Reiz darnach, welchem der im Geiste Gott Entfremdete unvermeidlich erliegt. Wenn man fragt, wie es mit der gütigen

Vorsehung Gottes zu vereinbaren sei, daß den Juden ein so schweres Gesetz mit so vielen zum Theile wenig nützenden Verpflichtungen auferlegt worden, so ist zu antworten, daß eben dieß das zweckmäßigste Mittel war, die halsstärrigen Juden unter das Joch der Zucht zu beugen und vor dem Versinken in Abgötterei zu bewahren.

Wie das alttestamentliche Gesetz vor Christi Erscheinen die Juden und außerdem Niemand verpflichtete, so hat es, seit das Gesetz Christi an seine Stelle trat, gänzlich aufgehört, für irgend Jemand zu gelten. Die Heiden der vorchristlichen Zeit wurden von Tempel und Opfer der Juden ferne gehalten, wofern sie sich nicht beschneiden ließen; sie waren aber nicht gehalten, sich beschneiden zu lassen, auch wenn sie sich dem Mosaismus zuwandten. Die Apostel wiesen das Begehren der Judenchristen, daß die Heidenchristen sich der Beschneidung unterwerfen sollten, förmlich zurück, und Christus hat seinen Aposteln, die er aussandte, alle Völker zu lehren und zu taufen, nicht zugleich auch befohlen, alle Völker zu beschneiden. Auch die zum Christenthum bekehrten Juden waren nicht weiter mehr an das alttestamentliche Gesetz gehalten, weil dasselbe eben durch Christus aufgehoben und ein neues an seine Stelle gesetzt worden war, wie bereits die Propheten vorausgekündet hatten. So verkündet Jeremias, daß Gott mit dem Hause Juda und Hause Israel einen neuen Bund schließen wolle, wobei man unter dem Worte „Bund" dem biblischen Sprachgebrauche zufolge an „Gesetz" zu denken hat. Dicendo novum — heißt es Hebr. 8 — veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est. In Mal. 1 ist ausdrücklich gesagt, daß an die Stelle des bisherigen Opferdienstes ein neuer zu treten habe, der aller Orten und bei allen Völkern gefeiert werden soll d. h. Paulus verkündet das Aufhören des jüdischen Hohenpriesterthums unter Hindeutung auf Denjenigen, welcher gemäß Psalm 109 Hoherpriester für alle Ewigkeit ist. Translato sacerdotio — fügt er bei — necesse est ut legis translatio fiat. Das alttestamentliche Gesetz hat seine Bestimmung erfüllt, nachdem Christus gekommen, auf dessen Kommen es vorbereitete: Finis legis Christus (Röm. 10). Ubi venit fides, jam non sumus sub lege (Gal. 3). Das Gesetz kann auch die heutigen Juden nicht mehr verpflichten, da die temporäre Bestimmung desselben aufgehört hat. Zudem sind die in alle Welt zerstreuten Juden nicht mehr im Stande, das Gesetz zu erfüllen, weil der Tempel und das Priesterthum nicht mehr besteht, und den wenigsten Juden die heilige Stadt mehr zugängig ist.

Damit soll jedoch nicht geläugnet werden, daß der Jude, der aus irrendem Gewissen am Mosaismus festhält, auch schuldig sei, nach bestem Vermögen die Satzungen desselben zu erfüllen. Da aber ein solcher Irrthum nicht ohne schwere Schuld festgehalten werden kann, so ist die daraus entspringende Obliegenheit mehr für eine ligatio, als für eine obligatio zu halten; die Juden sündigen unausweichlich, sie mögen das Gesetz halten oder nicht.

In den eben angeführten Stellen und Beweisgründen ist vorwiegend vom alttestamentlichen Priesterthum die Rede; und es könnte nun gefragt werden, ob denn auch die Judicialgesetze förmlich in jener Aufhebung des alten Gesetzes inbegriffen seien. Die Antwort hierauf leidet keine Schwierigkeit; der heilige Paulus spricht an verschiedenen Stellen so allgemein und ausnahmslos vom alten Gesetze und dessen Aufhebung, daß man sich die Judicialgesetze nothwendig darin inbegriffen denken muß. Die Kirche hält dieselben nicht mehr in jenem Sinne für bindend, wie sie es einst gewesen; der Papst Clemens VIII. dispensirte den König Heinrich VIII. von einem im alten Testamente durch Gott festgesetzten Ehehindernisse, hielt also das alttestamentliche Verbot der Ehe in gewissen Verwandtschaftsgraden nicht für ein fortdauernd göttliches und indispensables Gebot. Die Theologen nehmen nicht an, daß die geschlechtliche Vermischung eines Gatten mit seiner eben in der Mestruationsepoche begriffenen Gattin schon um des alttestamentlichen Verbotes willen eine Todsünde sei, obschon sie aus Gründen der natürlichen Moral eine solche Sünde sein könne. Mit Recht hebt Thomas Aq. hervor, daß zufolge des Kommens Christi der Jüdische Staat als solcher aufgehört hat; denn die Juden hörten von da an auf, das auserwählte Volk Gottes zu sein. Also mußten von da an auch ihre nationalen Einrichtungen ihre göttliche Sanction verlieren.

Aber auch die Vorschriften des Dekalogs haben mit Aufhören des alten Bundes aufgehört, positive Vorschriften zu sein, wie sie es für die Juden gewesen. Natürliche Gebote waren sie immer, schon vor der Gesetzgebung auf Sinai, und nicht bloß für die Nachkommen Abrahams, sondern für alle Menschen, weil sie allen Menschen in's Herz geschrieben sind. Daher waren auch die Heiden für die Uebertretungen derselben verantwortlich, und der Apostel sagt: Quicunque sine lege peccaverunt, sine lege peribunt. Die Verpflichtung zur Erfüllung dauert also unter den Christen auch nach Aufhebung des alten Gesetzes fort, jedoch fällt im Neuen Bunde jene göttliche Sanction hinweg, welche zeitlichen Lohn und

zeitliche Strafen als Erfolg der Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes in Aussicht stellte [1]).

Es wurde vorhin berührt, daß die Befolgung des alttestamentlichen Gesetzes in der christlichen Zeit eine schwere Schuld nach sich ziehe und todsündlich verboten sei. Dieß bezieht sich, wie aus dem bisher Gesagten augenscheinlich hervorgeht, lediglich auf das alttestamentliche Ceremonialgesetz, wie auch bereits in Psalm 39, 7 und Jerem. 31, 31. 32 angedeutet ist. Man muß jedoch mehrere Arten der Befolgung des Ceremonialgesetzes unterscheiden. Man kann es erstlich mit jener Intention befolgen, mit welcher sich vor Christus die Juden demselben unterwarfen; und zwar entweder in der Meinung, daß darin das Heil beruhe, wodurch bereits die Juden vor Christus sündigten, oder in der Meinung, daß es zufolge des Glaubens an den kommenden Erlöser rechtfertige, was bei den vorchristlichen Juden einen Sinn hatte, in der nachchristlichen Zeit aber eine Läugnung der messianischen Würde Christi involvirt. Außerdem läßt sich auch eine rein materielle Nachahmung der religiösen Observanz des Judenthums denken, ohne Glauben an eine heiligende Kraft derselben und ohne die Absicht, eine religiöse Handlung zu üben z. B. aus bloßen Sanitätsrücksichten. Dawider läßt sich, wenn anders keine Gefahr einer Mißdeutung oder eines Aergernisses vorhanden ist, nichts einwenden. Wären aber damit unerlaubte Motive verbunden, z. B. das Bestreben eines Neophyten, seinen neuangenommenen christlichen Glauben zu verbergen, so wäre schon eine Sünde vorhanden. Einige halten es für erlaubt, aus

---

[1]) Solum objici potest, quia promissio illa addita quarto praecepto decalogi: „Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longaevus super terram" (exod. 20) temporalis fuit, et tamen etiam in novo testamento durat, ut sentit D. Thomas 2, 2 qu. 102, art. 4 ad 4$^{m}$ ex Paulo, qui videtur id expresse asserere 1. Tim. 4, dicens: „Pietas ad omnia utilis est promissionem habens vitae, quae nunc est et futurae." Et ad Ephes. 6: „Honora patrem tuum et matrem tuam.... ut bene tibi sit et sis longaevus super terram." Respondeo, promissionem illam, ut habetur in exodo, fuisse plane temporalem, nam erat de terra promissionis; ita enim ibi additur: ut sis longaevus super terram, quam Dominus Deus tuus daturus est tibi." Ubi adstringitur et limitatur promissio ad terram promissionis, neque extra illam poterat ad literam impleri. Quare addo, promissionem illam ut mere temporalem nunc cessasse, durare autem quatenus in illa promissione figurabatur aeternitas in terra viventium, ut de aliis promissionibus temporalibus dicit Augustinus ep. 120 et saepe alibi. Atque hoc significavit Paulus in utroque loco; nam etc. *Legg. IX, c. 11.*

bloßer Pietät oder hergebrachten kirchlichen Brauch, ohne Glauben an's Judenthum die religiösen Observanzen desselben sich aufzulegen. Cajetan führt die bei den äthiopischen Christen übliche Beschneidung als Beispiel hiefür an. Andere meinen, es könne Jemand sogar privata auctoritate z. B. um sich ein Werk der Selbstverläugnung aufzulegen, die Beschneidung an sich vornehmen. Diese Ansicht ist nun offenbar nicht zu billigen. Die Beschneidung ist durch göttliches Verbot ein actus malus geworden, und kann durch keine noch so löbliche Absicht zu einem actus moraliter honestus gemacht werden. Dasselbe gilt vom jüdischen Priesterthum und Opfer, und von allen übrigen Sacramenten des Judenthums, deren Aufhören als göttlichen Befehl zu declariren, die Apostel die Zerstörung des Tempels durch die Heere des Vespasian und Titus als entsprechenden Zeitpunct betrachteten. Von dieser Zeit an war die Observanz der jüdischen Legalien todsündlich, nachdem dieselben bereits seit dem ersten Pfingstfeste verbindlich zu sein aufgehört hatten.

An die Stelle des alttestamentlichen Gesetzes ist im neuen Testamente eine lex nova getreten, wie gegen die falsche Ansicht der Protestanten von der evangelischen Freiheit als katholische und ächtchristliche Lehre festgehalten werden muß. Christus ist nicht bloß als Erlöser, sondern auch als Gesetzgeber gekommen, und wird Jes. 33, wo vom Messias die Rede ist, ausdrücklich als solcher bezeichnet: Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster .... ipse salvabit nos. Wie hätte Christus seinem sichtbaren Statthalter auf Erden eine gesetzgeberische Macht verleihen können, wenn diese ihm nicht per eminentiam zukäme? Das Gesetz Christi ist nicht bloß declarativ, sondern präceptiv, Gesetz im eigentlichen Sinne. Si quis dixerit — sagt die Trienter Synode [1]) — nihil praeceptum esse in Evangelio praeter fidem, a. s. Das Gesetz des neuen Bundes ist im alten Bunde verheißen: De Sion exibit lex, et verbum Domini de Jerusalem (Jesai. 2). Auf diese Gesetzesherrschaft der Kirche des N. B. deutet Augustinus [2]) die von dem Hohenpriester des N. B. gesprochenen Worte des Psalmes 109: Virgam virtutis suae emittet Dominus ex Sion. Die Bergpredigt ist der factische Beleg für die Absicht Christi an die Stelle des alten Gesetzes das neue christliche Gesetz zu setzen: Ego autem dico vobis, heißt es in derselben zu wieder-

---

[1]) Sess. VI, c. 19.

[2]) Civ. Dei XVII, 17.

holten Malen in der Gegenüberstellung des alten und neuen Gebotes. Mandatum novum do vobis — heißt es Joh. 13 — Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem (Joh. 14). Eben so wird die Nothwendigkeit der Taufe (Joh. 3, 5), des Genußes der Eucharistie (Joh. 6, 54) in Form eines Gebotes ausgedrückt, die Wiederholung der Abendmalsfeier anbefohlen (Luc. 22, 19), und den Aposteln gesagt, daß sie in alle Welt ausgehen sollten zu allen Völkern, docentes eos omnia servare, quaecunque *mandavi* vobis (Matth. 28, 20).

Das Gesetz des neuen Bundes enthält einen moralischen und einen ceremoniellen Theil, aber keinen judiciellen; denn Christi Reich ist nicht von dieser Welt, und er selbst lehnte es ab, in irdischen Angelegenheiten Richter zu sein (Luk. 12, 14). Demnach hat auch nicht er selbst in Person irgend welche, auf die politische Seite der Kirchenregierung bezügliche Vorschriften erlassen, sondern seinen sichtbaren Stellvertretern auf Erden diese Sorge hinterlassen, und sie mit der nöthigen Vollmacht hiezu ausgerüstet. Die moralischen Vorschriften des N. B. gehören sämmtlich in den Bereich des Jus naturale d. i. jenes Rechtes, welches der menschlichen Natur an sich und in ihrer Erhöhung durch die Gnade angemessen ist. Da der durch die Gnade erhöhten Menschennatur das Glauben, Hoffen, Lieben angemessen ist, so ist das Gebot zu glauben, zu hoffen und zu lieben, seinem Wesen nach bereits ein natürliches, und kein bloß positives Gebot. Die Offenbarung und Verkündung der christlichen Glaubenslehre ist, weil sie zufolge einer Anordnung des göttlichen Willens statt hatte, allerdings de jure positivo und de jure divino. Das Gleiche kann aber nicht von der Verpflichtung, an die verkündigte Lehre zu glauben, gesagt werden; sobald die Mysterien des Glaubens hinlänglich d. i. auf eine vernünftigen Anforderungen genügende Weise dargelegt worden, ist der Glaube an dieselben eine selbstverständliche Sache, und somit eine natürliche Pflicht. Diesen Glauben vorausgesetzt, ist auch die durch denselben involvirte und gebotene christliche Hoffnung eine natürliche Pflicht, unbeschadet des übernatürlichen Charakters ihrer Objecte und des positiven Charakters der diese Objecte darlegenden Lehre. Eben so ergibt sich die Pflicht, Gott und den Nächsten auf die durch die christliche Lehre vorgeschriebene Art zu lieben, aus der natürlichen Pflicht, Gott und den Nächsten zu lieben, welche bereits natürlicher Weise vorhandene Pflicht durch die in der Offenbarung enthaltenen Lehren nur näher und vollständiger er-

klärt [1]) und durch neue Motive bereichert und zu einem höheren Range erhoben wird [2]).

Eben so wenig hat Christus den von ihm neuerdings und im Geiste seiner Lehre vorgetragenen und eingeschärften Geboten des Dekalogs irgend eine Bestimmung beigefügt, welche nicht de jure naturali wäre. Die von ihm urgirte Unauflöslichkeit der Ehe ist de jure naturali; die Feindesliebe ist ein Gebot der natürlichen Moral. In Bezug auf den Gebrauch des Eides hat Christus nichts Anderes verboten, als was bereits de jure naturali verboten ist, damit der Gebrauch des Eides nicht in einen sacrilegischen Mißbrauch ausarte [3]). Eben so sind die von Christus gegebenen Vorschriften hinsichtlich des Gebetes nur nähere Bestimmungen der natürlichen Pflicht zu beten [4]). Dasjenige, was Christus zu den in den Vorschriften des Dekalogs unmittelbar oder mittelbar enthaltenen Pflichten hinzufügte, waren nicht abermals Pflichten, sondern Räthe, welche allerdings etwas Neues, im Moralgesetzte des A. T. nicht Enthaltenes sind. Dadurch, daß Christus die natürlichen Pflichten des Menschen als sein Gesetz vortrug, sind sie, nebstdem daß sie natürliches Gesetz sind, auch christliches Gesetz geworden, und die Verpflichtung der Christen, diese Gebote zu halten, demnach eine erhöhte und vervielfältigte Verpflichtung, weil auch die Verpflichtungsgründe vermehrt worden sind.

Die Ceremonialien des N. B. sind nach ihrem primären und essentiellen Theile (sacrificia, sacramenta) durchwegs eine positive Institution Christi, somit de jure positivo divino; die accidentellen Bestimmungen

---

[1]) Nam ut verum sit, debere nos nunc diligere Deum, et Patrem, Filium et Spiritum Sanctum, qui est perfectior diligendi modus, nihilominus illa perfectio vel obligatio ad illam, non oritur ex praecepto positivo, sed ex ipsa natura charitatis, supposita tali Dei cognitione, ut per se videtur manifestum. Sicut etiam tenemur colere tres divinas personas, non ex positivo jure, sed quia earundem excellentiam cognoscimus. *Legg. X, c. 2.*

[2]) Licet verum existimem, nunc postulare specialem dilectionem inter Christianos, nihilominus censeo id non oriri ex speciali praecepto positivo Christi, sed ex intrinseco et connaturali ordine charitatis. Nam charitas ex se et natura sua inclinat ad magis diligendum magis conjunctos ceteris paribus, et in rebus seu bonis proportionatis conjunctione ... Nam quia fideles, ut sunt membra Christi et Ecclesiae habent inter se specialem conjunctionem, ideo charitas ipsa natura sua magis inclinat et obligat ad illos diligendos. *Ibidem.*

[3]) Daß Christus den Eid nicht förmlich verboten, zeigt Suarez ausführlich: De religionis virtute et statu, Tract. V, Lib. I, c. 2.

[4]) Vgl. O. c., Tract. IV, Lib. I, c. 29.

des neutestamentlichen Cultwesens (sacra, observantiae) sind de jure positivo humano, weil ihre Festsetzung dem vernünftigen Ermessen der kirchlichen Leitgewalt überlassen blieb. Darin zeigt sich die evangelische Freiheit im Gegensatze zum strengen Gesetzesdienste des A. T.

Das Gesetz Mosis wurde auf steinerne Tafeln geschrieben; Christi Gesetz wird den Bekennern Christi in's Herz geschrieben, sie werden durch Erleuchtung ihres Verstandes in das Verständniß desselben eingeführt, und durch Bewegung ihres Willens zur Befolgung desselben geneigt gemacht. Demgemäß ist die schriftliche Aufzeichnung des Gesetzes Christi für den eigentlichen Charakter desselben ein secundärer Umstand, so nothwendig und wesentlich auch in anderer Hinsicht das mündliche und schriftliche Wort zur Disposition für die Aufnahme jener innerlichen Mittheilung und Auffassung der lex gratiae gewesen und immerfort bleibt. Diese innerliche gnadenvolle Belehrung fehlte zwar auch den Gerechten der vorchristlichen Zeit nicht; sie verhielt sich aber zum natürlichen Gesetze, nach welchem die Patriarchen lebten, und zum Mosaischen Gesetze als etwas Accidentelles, während sie im Gesetze des N. B., dem Gesetze der Gnade gerade das Wesentliche und Charakteristische ist.

Christi Gesetz begann verbindlich zu werden von der Zeit an, als es öffentlich verkündet wurde; zu Jerusalem also am ersten Pfingstfeste nach dem Hingange des Herrn, und an allen anderen Orten von dem Augenblicke an, als das Evangelium daselbst geprediget wurde. Die Heiden, welche vor der ersten öffentlichen Verkündigung an Christus glaubten, konnten ohne Empfang der Taufe gerecht werden; eigentlich konnten die Heiden auf das christliche Gesetz erst dann verpflichtet werden, nachdem es ihnen speciell verkündet worden, was vor der in Apstgsch. c. 10 erzählten Vision Petri nicht geschah.

Das Gesetz Christi ist indispensabel, und Felinus' Meinung, daß der Papst von den, nicht die Artikel des Glaubens betreffenden Puncten dispensiren könne, augenscheinlich falsch. Der Papst kann als bloßer Mensch nicht eigenmächtig göttliche Gebote außer Kraft setzen; er müßte eine besondere Vollmacht dazu haben, diese ist ihm aber nicht zu Theil geworden. Jede Aufhebung irgend eines aus den neutestamentlichen Gesetzen käme einer wesentlichen Aenderung der Kirche selber gleich; denn die Glaubensgebote und Sacramente der Kirche constituiren eben das Wesen der Kirche als göttlicher Institution. Zudem ist der Glaube die unerläßliche Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, und die Sacramente sind die von Gott ver-

ordneten ordentlichen Mittel der Gnade und des Heiles, welche sich durch keine menschlichen Mittel ersetzen lassen, und Niemanden durch menschliche Willkür entzogen werden dürfen.

So viel über die Gesetzeslehre aus Suarez. An diese würde sich nun, wenn Suarez darüber geschrieben hätte, die Lehre de Jure et Justitia anschließen, welche nach der bei den Scholastikern der letzten Jahrhunderte üblichen Gepflogenheit ungefähr Dasjenige enthält, was man heut zu Tage im Privatrechte (mit Ausschluß des Ehe- und Familienrechtes) abzuhandeln pflegt. Die Lehre von Recht und Gerechtigkeit beschränkt sich, in diesem Sinne verstanden, auf das Gebiet der sogenannten Justitia commutativa, deren primäres Gebot ist, daß jeder Einzelne in der menschlichen Gesellschaft jedem Anderen das Seine gebe und lasse. Die Nichterfüllung dieses Gebotes zieht die Verbindlichkeit einer vollgiltigen Ersatzleistung und Genugthuung nach sich, deren nähere Erörterung der mit der Lehre de Jure et Justitia verbundenen Lehre de Restitutione zufällt. Häufig ist jedoch das Recht oder der Fall einer Rechtsverletzung streitig, und kann erst durch richterliches Urtheil entschieden oder ausgetragen werden; schon aus diesem Grunde ist daher mit den Erörterungen über die jura in re und ad rem, welche das Object oder die materia der justitia commutativa bilden, auch noch die Lehre de Judice et Judicio zu verbinden, welcher bereits Thomas in seiner Lehre de virtute justitiae [1]) eine umständliche Besprechung gewidmet hat.

Nach diesen Angaben finden wir die Lehre de Jure et Justitia, welche Suarez nicht bearbeitet hat, bei Molina [2]),

---

[1]) 2, 2 qq.: 60. 63. 67—71.

[2]) *Lud. Molina* S. J. De Justitia et Jure opera omnia. Nimirum: 1. de Justitia in genere, partibusque illi subjectis, nec non de ultimis voluntatibus. 2. De Justitia commutativa circa bona externa, alias de contractibus. 3. De majoratibus et tributis. 4. De delictis et quasi delictis. 5. De justitia commutativa circa bona corporis personarumque nobis conjunctarum. 6. De justitia commutativa circa bona honoris et famae, item circa bona spiritualia. 7. De judicio et executione justitiae per publicas potestates. In quibus quaestiones omnes atque difficultates ad has materias pertinentes non minus breviter ac docte examinatae, quam nervose et accurate ex infallibilibus SS. Justitiae fundamentis decisae videntur, ita ut nil amplius relictum sit quod ab aliquo desiderari aut addi possit. Opus non solum studiosis Theologis et Canonistis, sed etiam Legum Latarum Doctoribus in utroque foro tam ecclesiastico quam saeculari versantibus apprime utile et necessarium. Venedig, 1614. Fol.

Leß [1]), Joh. de Lugo [2]) aufgefaßt und behandelt [3]). Das ausführlichste Werk über diesen Gegenstand ist aber ohne Zweifel jenes des Jesuiten Chr. Haunold, der sich eine erschöpfende Bearbeitung desselben zur Aufgabe machte, und dieselben in sechs Foliobänden vollführte [4]). Man kann von diesem Werke sagen, daß es die den neueren Particulargesetzgebungen europäischer Staaten vorausgehende Doctrin des Privatrechtes gewisser Maßen zum Abschlusse brachte; es ist eine Fundgrube theologisch-juridischer Gelehrsamkeit, und ein ehrendstes Zeugniß des gelehrten Fleißes, der im Jesuitenorden zu jeder Zeit thätig war, und in vielseitigster Strebsamkeit lohnendste und ruhmreichste Erfolge errungen hat. Haunold unterscheidet vier Arten der Justitia: die Justitia Legalis [5]), Vindicativa, Distribu-

[1]) De justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus libri IV. ad Secundam Secundae D. Thomae a qu. 47—171. Löwen 1605 u. ö. — Einer aus Leß' Ordensgenossen faßte einen Auszug aus diesem Werke ab: Leonardi Lessii S. J. Sacrae Theologiae in Academia Lovaniensi quondam Professoris de Jure et Justitia compendium, a quodam Patre ejusdem Societatis compilatum. Douai, 1634. — Auch dem von Noel verfaßten Compendium der Suarez'schen Theologie ist ein kurzer Auszug des de Jure handelnden Theiles des Leß'schen Werkes beigegeben.

[2]) Disputationes de Justitia et Jure. Lyon, 1642. 2 Voll., Fol. *Tomus I.:* De rerum dominio, de obligatione Praelati regularis circa paupertatem, an beneficiarii sint Domini suorum redituum, de filiis familias, quarum rerum dominium teneant; De modo acquirendi dominia, de injuriis, de restitutione tam bonorum fortunae quam honoris, famae etc., de causis excusantibus a restitutione. *Tom. II.:* De contractibus in communi et in particulari et de iis quae spectant ad justitiam distributivam in officiorum et beneficiorum distributione, in tributis imponendis et solvendis, in publicis judiciis.

[3]) Außerdem findet sich auch in allen ausführlichen Commentarien der Theologie des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhundertes über Thomas Aq. ein besonderer Abschnitt über diesen Gegenstand, so bei Vasquez, Soto, bei den Salmanticensern u. s. w.; ebenso in den umfangsreicheren Werken über Moraltheologie bis herab auf Alphons von Liguori. Salas schrieb ein eigenes Werk über die Verträge: Commentarii in Secundam Secundae D. Thomae de contractibus. Sive tractatus quinque de emptione et venditione, de usuris, de censibus, de combiis, de ludo. Lyon, 1617 in 4°, als opus posthumum durch den Jesuiten Muñoz.

[4]) Controversiarum de justitia et jure privatorum universo nova et theoretica methodo in decem Tractatus digestarum Tomi IV. Ingolstadt, 1671 ff. — Dazu kommen: Jurisprudentiae judiciariae Tomi II. Ingolstadt, 1674. Tom. I.: De judiciis et processu in causis civilibus. Tom. II.: De judiciis et processu in causis criminalibus.

[5]) Justitia legalis — sagt Haunold — est virtus specialis quae inclinat ad procurandum bonum commune, intentum per leges a magistratu seu principe

tiva, Commutativa, und bezeichnet mit Pallavicini [1]) als das Gemeinsame derselben im Unterschiede von den übrigen Virtutibus ad alterum dieß, daß man demjenigen, der das Gerechte leistet, keinen Dank schuldig sei. Haunold's Werk ist der Lehre von der Justitia commutativa gewidmet, und handelt in zehn Tractaten: Von Recht und Unrecht im Allgemeinen, von den verschiedenen Arten der Verletzung des Rechtes der Privaten und von Obliegenheiten der Ersatzpflichtigen; vom Wesen und Befugnissen der jura realia dominii, servitutis, possessionis; von der Verschiedenheit dieser Rechte in Hinsicht auf die Verschiedenheit der berechtigten Personen (Religiosen, Beneficiatkleriker, Kinder, Pupillen, Minderjährige, Ehefrauen); von den verschiedenen völkerrechtlichen und civilrechtlichen Arten der Besitz- und Eigenthumserwerbung (Aneignung, Fund, Beute, Ersitzung und Verjährung, Erbschaft); von den Testamenten, Substitutionen, Codicillen, Legaten und Fideicommissen, von der quarta Falcidia und Trebellianica, von der donatio mortis causa; von den Verträgen im Allgemeinen; von den contractibus stricti juris (Schenkung, Leihvertrag, Emphyteuse, Feudum); von den contractibus bonae fidei (Kaufvertrag, Zinsvertrag, Wechsel, Miethe, Gesellschaftsvertrag, Bevollmächtigungsvertrag, Bittleihen, Verwahrungsvertrag, Pfandvertrag), vom Vergleichsvertrage, von den sogenannten contractibus innominatis, von den Glücksverträgen, von den Quasi-Contracten. — Der fünfte und sechste Band handeln vom Civil- und Criminalproceß nach dem damals im deutschen Reiche üblichen römischen Rechte.

Wenn Suarez' Werke für das Civilrecht keine Ausbeute gewähren, so ist dafür das kanonische Recht durch ihn mit dankeswürdigen Leistungen bereichert worden. Dahin rechnen wir außer den schon erwähnten und besprochenen Abschnitten seines Werkes de Legibus [2]) seine ausführlichen Abhandlungen über Simonie, Eid und Gelübde, so wie über die Verpflichtungen der Religiosen [3]); vor Allem aber sein klassisches Werk über

---

latas, propter conjunctionem sui tanquam partis cum communitate tanquam corpore uno politico .... Hanc virtutem D. Thomas ait esse architectonice in Principe, secundarie vero seu administrative in subditis. Et quidem, quatenus residet in subditis, est quaedam species obedientiae, ut Lessius tradit.

[1]) Assertionum theologicarum Libri IX. Rom 1649 ff. Liber IV.: De Justitia et jure in Tom. III, p. 1—240.

[2]) Namentlich Libb. IV—VIII.

[3]) In seinem Werke de religionis virtute et statu: Tom. I, II, IV.

die geistliche Strafgerichtsbarkeit [1]), welches bereits in den ihm vorgedruckten Censuren und Approbationen als eine, ihren Gegenstand zum erstenmale erschöpfende Arbeit bezeichnet worden ist, und in seiner Art einen ähnlichen Rang einnimmt, wie ihn Sanchez' großes Werk de Matrimonio für die theologische Lehre von der Ehe behauptet. Es bleibt dem Kanonisten und Moraltheologen vorbehalten, die letzgenannten Leistungen des großen spanischen Theologen eingehend zu würdigen und zu benützen; wir haben uns in diesem geschichtlichen Versuche eine Aufgabe allgemeinerer Art gestellt, und wünschen, es möge uns gelungen sein, Einiges zur Aufhellung des bleibenden Werthes, welcher den Leistungen der scholastischen Bildungsepoche zukommt, und der durch sie der christlichen Erkenntniß und Wissenschaft zugewachsenen Güter und Errungenschaften, beigetragen zu haben.

---

[1]) Disputationes de censuris in communi, de excommunicatione, suspensione et interdicto. 780 SS. in Fol.

# Namenregister.

(Die den Namen beigefügten Ziffern bedeuten die Seitenzahl.)

## Druckberichtigungen zum ersten Bande.

S. VI, Zeile 5 von oben: Erlebnisse statt Ergebnisse.
„ 8, Zeile 10 von unten: Guise statt Guisen.
„ 61, Note 9: πιςεως statt πιδεως.
„ 66, Zeile 10 von oben: Denkthätigkeit statt Denkthätigung.
„ 158, Zeile 5 von oben: nicht geirrt statt geirrt.
„ 160, Zeile 13 von oben: heißt statt heiß.
„ 162, Zeile 7 von unten: obsolet statt absolet.
„ 239, letzte Zeile von unten: nicht nur statt nicht.
„ 292, Zeile 20 von oben ist von vor Augustinus zu streichen.
„ 297, Note, Zeile 8 von oben: des statt den.
„ „ „ „ 23 „ „ Gennadius statt Gennadus.
„ 321, Zeile 4 von unten: mittelbar statt unmittelbar.
„ 325, Zeile 3 von oben: Unverträglichkeit statt Unerträglichkeit.
„ 347, Zeile 5 von unten: nun statt nur.
„ 348, Zeile 7 von unten: Gnade statt Gnaden.
„ 349, letzte Zeile im Texte: Sündern statt Sünden.
„ 378, Zeile 14 von oben: Uebertreibung statt Uebertretung.
„ 379, Zeile 7 von oben: derselben statt desselben.
„ 381, Anm. Zeile 1: ultiones statt ultiores.
„ 385, Zeile 3 von unten: Theodorus statt Thodorus.
„ 387, Zeile 14 von oben: des vas statt das vas.
„ 392, Zeile 3 von oben: Baeza statt Barza.
„ 395, Zeile 4 von unten: diese Art statt die Art.
„ 408, Zeile 17 von oben: Existenz Gottes statt Existenz.
„ 419, Note 1, Zeile 2 von oben: revocarentur statt reoscarentur.
„ 422, Zeile 4 von unten: Gott von der menschlichen Seele statt die menschliche Seele.
„ 448, Zeile 3 von oben: Theophilus Raynaudus statt Theophilus, Raynaudus.
„ 495, Zeile 9 von oben: fragen statt Fragen.
„ 572, Zeile 2 von oben: ausreichende statt ausweichende.
„ 597, Spalte 2, Zeile 2 von oben: du Vergier de Hauranne statt Verpier du Haumanne.

## Druckberichtigungen zum zweiten Bande.

S. 113, Note 3, Zeile 1: e statt et.
„ 114, Zeile 10 von oben: Coefficienz statt Conficienz.
„ 226, Zeile 5 von oben: Object statt Objecten.
„ 293, Zeile 13 von oben: Hierarchen statt Hierarchien.
„ 311, Zeile 17 von oben: gebunden statt gehalten.

Nothwendigkeit eines Concordates. Die Bevölkerung. Ein seltsames Christenthum. Ueber den katholischen Satz: Außer der Kirche kein Heil. Verschiedene Gedanken. — 2r Band: Die Presse. Von dem geistlichen Cölibat. Phrenologische Studien. Philosophisch-politische Betrachtungen. Vom Elementar-Unterricht. Und dann? Die Zukunft der religiösen Genossenschaften in Spanien. Zeitgemäßes. Dasein Gottes. Ueber England. Pflichten der Reichen gegen die Armen. Die Schule Voltaires. Von den durch den Müßiggang verursachten Leiden. Von der sozialen Gleichgültigkeit in Religionssachen. Das menschliche Herz. Die Bildung. Verschiedenes. — 3r Band: Von den religiösen Einflüssen. Unfruchtbarkeit der spanischen Revolution. Es gibt Zeiten, die noch verderblicher sind, als Revolutionszeiten. Der Sozialismus. Von der Originalität in Geisteswerken. O'Connell. Von dem Einfluß der Gesellschaft auf die Poesie. Bruchstück einer Novelle. Ein anderes Bruchstück. Die französische Republik 1848 in vier Artikeln.

Menzel's Lit. Bl. sagt hierüber: „Sehr interessant sind die kleinen gesammelten Schriften von Balmes, weil sie wichtige Zeitfragen besprechen."

---

Ferner ist in demselben Verlage erschienen:

Dr. M. Deutinger,

## das Princip der neueren Philosophie

und die christliche Wissenschaft.

gr. 8. 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr.

Inhalt: 1. Einleitung. 2. Die scholastische Philosophie. 3. Baco von Verulam und die realistische Philosophie. 4. Cartesius. 5. Geulinx und Malebranche. 6. Spinoza. 7. Leibnitz. 8. Wolf. 9. Kant. 10. J. G. Fichte. 11. Schelling's Identitätsphilosophie. 12. Hegel. 13. Schleiermacher. 14. J. H. Fichte. 15. Schelling's neuestes System der Philosophie. 16. Herbart. 17. A. Günther. 18. Baader. 19. Die antikatholische Richtung der neueren Philosophie. 20. Erneuerung der Philosophie durch das Princip der Autorität und der Freiheit. 21. Die katholische Religionsphilosophie in ihrem ersten Aufblühen nach der Scholastik. 22. Ausgangspunkt einer positiv christlichen Religionsphilosophie. 23. Die richtige Methode einer positiven Philosophie. 24. Bedeutung der transponirenden Methode und des Mediums derselben, des Wortes, für Religions- und Erfahrungswissenschaft. 25. Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. 26. Ueber den Zweck der Schöpfung und den Ursprung des Bösen. 27. Ueber den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit. 28. Die negative und positive Bedeutung der Wissenschaft.

---

Clemens Graf zu Brandis,

k. k. geh. Rath, ehem. Gouverneur u. Landeshauptmann von Tirol,

## der Staat

auf christlicher Grundlage.

8. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 15 sgr.

---

Clemens Graf zu Brandis,

k. k. geh. Rath, ehem. Gouverneur u. Landeshauptmann von Tirol,

## die Grundlage der Gesellschaft

vom historischen Standpunkte betrachtet.

2te Auflage. 8. 1 fl. 48 kr. od. 1 Thlr. 3 sgr.

Beim Erscheinen der ersten Auflage sagte das Lit. Bl. von Menzel u. a. über vorstehendes Werk: „Der Verfasser geht die verschiedenen Stände und Berufsklassen der heutigen Gesellschaft durch und vergleicht die gegenwärtigen socialpolitischen Zustände mit denen der Vergangenheit. Das Ergebniß seiner Untersuchung ist in dem aus Göthe's Iphigenia gewählten Motto ausgesprochen: „Es ist der Weg des Todes, den wir schreiten!" — — Manche Herren von heute, die sich wieder so unbeschreiblich behaglich und sicher fühlen, werden, wenn sie solche wohlgemeinte Rathschläge nicht hören und beherzigen, auf eine unsanfte Art aus ihren Täuschungen geweckt werden."

---

Werner, Karl,

Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte

Bd.: 2

Regensburg 1861